Theologisch-praktische Quartalschrift
1920.
73. Jahrgang. —o III. Heft. o—

Das aszetische Priesterideal.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

3. „Fraternitatem diligite."

Das Kindschaftsverhältnis des Christen zu Gott zieht als notwendige Folge die Verbrüderung der Kinder Gottes nach sich. In einem Atemzuge hat der Herr selbst diesen Zusammenhang ausgesprochen, als er seinen Jüngern sagte: „Ihr alle seid Brüder; auf Erden aber sucht euch den Vater nicht. Einer ist nämlich euer Vater, der im Himmel ist" (Mt. 23, 8. 9). Als auferstandener Welterlöser gibt er daher der beglückten Maria Magdalena den Auftrag: „Gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (Jo. 20, 17). Von Anfang an haben sich auch die ersten Christen nach diesem himmlischen Worte gerichtet, indem sie mit der Bezeichnung als Bruder sozusagen offiziell die Zugehörigkeit zur Kirche ausdrückten, ja der Kirche selbst den Namen der „Brüderlichkeit" oder der „Bruderschaft" gaben. Der heilige Petrus braucht den unklassischen Ausdruck ἀδελφότης ohne jede Erklärung (I. 2, 17; 5, 9) als allgemein bekannt und in Uebung. Die apostolischen Briefe kennen keine andere Bezeichnung für die Getauften als den Namen Bruder; insbesondere Jakobus, der „Bruder des Herrn", und der Liebesjünger Johannes versetzen uns durch den Gebrauch dieses Wortes in die Stimmung und Gesinnung der Urkirche. Alle Glieder der Kirche bilden danach durch den Heiligen Geist in demselben Glauben liebevoll vereinigt die eine große Bruderschaft Christi auf Erden. Die verwandtschaftbildende Gemeinsamkeit von Fleisch und Blut tritt hinter die geistige Zusammengehörigkeit, die aus der Wiedergeburt stammt, zurück. Das innere Wesen der christlichen Gemeinschaft fand in der Bezeichnung dieser Geistesverwandtschaft

durch den Brudernamen seinen Ausdruck, während der Name „Christ" (Apg. 11, 26. I Petr. 4, 16) zunächst mehr zur Unterscheidung der Gläubigen von der nichtchristlichen Umgebung in Anwendung kam.

Diesen idealen überirdischen Charakter hat die Kirche bis heute in ihrer liturgischen und offiziellen Sprache festgehalten. Der Brudergeist der Urkirche zeigt seine ungeschwächte Lebenskraft in dem unaufhörlichen Drängen zu neuen Gestaltungen in der Form von religiösen Genossenschaften und Bruderschaften. Wenn der Papst die Bischöfe als Brüder anredet, wenn der Priester an den Stufen des Altars vor den „Brüdern" sich als Sünder bekennt und sie dann zur Teilnahme am Opfer mit „Orate fratres" auffordert, so vernehmen wir die Sprache der apostolischen Zeit. Alle Katholiken sollen mit dieser Sprache vertraut sein; eine goldene Zeit würde im Reiche Gottes hienieden anbrechen, wenn wirklich alle Kinder der Kirche verständnisvoll der Mahnung des Apostelfürsten: „Liebet die Bruderschaft" nachkämen. Aber auch dann hätte das Wort für den Priester noch ganz besondere Bedeutung; seinem ganzen Berufsleben und Tugendstreben muß nämlich die „Liebe zur Bruderschaft" einen ausgezeichneten, wesentlichen Einschlag verleihen. Das Priesterideal ohne diese hervorragende Form der Nächstenliebe würde auch vor einer milden Kritik nicht standhalten. In der Gegenwart zumal, die das revolutionäre Scheinbild der Brüderlichkeit an die Stelle des katholischen Weltbruderbundes setzen möchte, kann der Priester kaum genug tun, um der Mahnung des heiligen Petrus nachzukommen. Nicht als mechanische Formel darf das „Orate fratres!" aus seinem Munde kommen, sondern als übernatürlicher Liebesgruß soll es seinem glühenden Herzen entströmen. Seine Seelsorge kann nur das Ziel haben, dem Vater im Himmel Kinder zuzuführen, die er mit erleuchteten Glaubensaugen als seine Brüder ansieht. Als klassisches Vorbild dieser apostolischen Tätigkeit steht Paulus vor uns. Er schickt dem Philemon den entlaufenen Sklaven Onesimus als bekehrten Christen mit der Empfehlung zurück: „Vielleicht hat er dich deshalb zeitweilig verlassen, damit du ihn für die Ewigkeit zurückbekämest, und zwar nicht mehr als Sklaven, sondern statt eines Sklaven als geliebten Bruder; das ist er vor allem mir, um wie viel mehr wird er es dir sowohl der natürlichen Zugehörigkeit nach wie im Herrn sein? Wenn du also in mir deinen Gefährten siehst, so nimm ihn auf wie mich" (Philem. 15 bis 17).

Keinem Exegeten wird es wohl einfallen, diese paulinische Tugendgesinnung nach beliebter Methode als vorübergehende und veränderliche Zeiterscheinung erklären zu wollen; noch auch geht es an, den heldenhaften Grad dieser Bruderliebe des Apostels als individuelle Uebertreibung dem gewöhnlichen priesterlichen und apostolischen Leben zu entrücken. Darin liegt eben die weltüberwindende Riesenaufgabe des katholischen Priesters von heute, daß er von der „gewöhnlichen" oder gewohnheitsmäßigen Stufe der Tugend sich zum apostolischen Heldenmut erhebe. Demgemäß sei der Versuch gewagt, skizzenhaft den Inhalt der petrinischen Ermunterung: „Fraternitatem diligite!" darzulegen

Zuerst gilt es, die Ausdehnung der „Bruderschaft" genau ins Auge zu fassen. Das eine Wort „katholisch" umschreibt ihre Grenzen. Was Döllinger noch im Jahre 1860 mit klassisch schönen Worten über das Reich Christi geschrieben hat, gilt heute und jederzeit, denn damals hat der unglückliche Gelehrte nur die Lehre des Evangeliums mit katholischen Augen erschaut und dargestellt. „Als ein Reich hatte Christus seine Kirche geschildert, als ein großes, mächtiges Reich, das unter allen Anfeindungen sich unüberwindlich behaupten werde .... Dieses Reich nun wird nach der Vorhersagung seines Stifters in schwere Kämpfe verwickelt, aber doch nie zerstört werden, es wird aus diesen Anfeindungen und Kämpfen nicht nur zuletzt immer siegreich hervorgehen, sondern auch die zuerst ihm feindlich widerstrebenden Weltreiche, wenn sie nicht untergehen, von innen heraus umgestalten.

Denn es sollen alle Völker allmählich diesem Reiche einverleibt werden. Die Kirche sollte nicht als eine verborgene Sekte vegetieren, nicht als ein stilles Häuflein einzelner sich für auserwählt haltender Seelen ihr Dasein fristen, sondern als Weltkirche weit und umfassend genug sein, um jede Nationalität, jede der menschlichen Natur entsprechende Richtung und Tätigkeit in ihren Schoß aufzunehmen und zu veredeln. Die große Erziehungsanstalt der Menschheit sollte sie werden; Staat und Recht, Ehe und Sitte, Bildung und Wissenschaft, jede ethische Lebensform, jede Grundlage und jedes Produkt nationalen und individuellen Lebens und Wirkens sollte sie mit ihrem Geiste durchdringen und läutern. Aus einem ganz durch die Religion geschaffenen und nur durch sie vom Untergange bewahrten Volke hervorgegangen, war es gerade in ihrer Anfangsperiode ihr

Los, in schwerem Kampfe, in zähem Ringen mit dieser so zähen, so fest ausgebildeten und geschlossenen Nationalität sich behaupten und entwickeln zu müssen und dann in einem Weltreiche sich zu verbreiten, das auf den Trümmern der besiegten Volkstümlichkeiten sich erbaut, alle Schranken derselben durchbrochen hatte. So entging die Kirche der Gefahr, gleich in ihrer Jugend in die beengende und abstoßende Form einer bestimmten Nationalität gepreßt und dadurch ihrem universalen Berufe entfremdet und für denselben untauglich gemacht zu werden."[1])

Durchdrungen von dieser katholischen, übernationalen Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft betrachteten die ersten Christen Landesgrenzen und andere zeitliche Umstände als Nebensache. Den berühmten Brief, womit Euseb das 5. Buch seiner Kirchengeschichte eröffnet, senden „die Diener Christi in den Gemeinden zu Vienne und Lyon in Gallien den Brüdern in Asien und Phrygien, die mit uns denselben Glauben und dieselbe Hoffnung der Erlösung haben". Ihren unschätzbaren Bericht über den Heldenmut der Märtyrer schließen sie mit den Worten: „Sie, die den Frieden geliebt, die den Frieden immer empfohlen hatten, gingen in Frieden zu Gott und hinterließen der Mutter (der Kirche) keinen Kummer, den Brüdern keine Uneinigkeit noch Krieg, sondern Freude, Friede, Einträchtigkeit und Liebe." Kein Land und kein Volk ist eben von der Brudergesinnung ausgeschlossen, da es entweder schon in die Bruderschaft aufgenommen ist oder noch auf dieses Glück wartet. Der Priester, dem die auswärtigen Missionen gleichgültig sind, hat daher starke Einbuße an seinem katholischen Charakter erlitten. Hand in Hand mit einer solchen seelischen Verkümmerung geht die Beschränkung des Interesses auf das eigene Volk und seine Wohlfahrt. Auch wenn zunächst die religiöse Fürsorge im Vordergrunde stände, würde doch der rohe Nationalismus alsbald die Oberhand gewinnen, und die Religion zu einer national gefärbten Eigenschaft herabgewürdigt werden. Leider zeigt die Gegenwart in erschreckender Weise, wie diese theoretische Folgerung zur Tatsache geworden ist. Durch den Abfall vom katholischen Christentum sind die Völker und Staaten Europas in die einseitigste und engherzigste Selbstsucht versunken. Die nationale Sprache, Kultur oder auch Unkultur und Vorherrschaft gilt nach

[1]) „Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung", 2 Aufl. 1868, S. 222.

Art eines Götzenbildes alles, das Christentum ist Nebensache geworden. Das gerade Gegenteil von jener Gesinnung der weltüberwindenden Christen aus der Märtyrerzeit ist eingetreten. Die gallischen Christen konnten nach Eusebius ihren kleinasiatischen Brüdern aus der Verfolgung gegen Ende des 2. Jahrhunderts von dem Diakon Sanktus mit heiligem Stolze berichten: „Er sagte (beim Verhör) weder seinen Namen noch sein Volk und Vaterland, noch seinen Stand, ob er Sklave oder ein Freier sei, sondern auf jede ihm vorgelegte Frage entgegnete er in lateinischer Sprache nur: Ich bin ein Christ." Unlängst war dagegen in öffentlichen Blättern die Aeußerung eines tschechischen Priesters behufs Begründung seiner schismatischen Gesinnung zu lesen: „Zuerst bin ich Tscheche und dann erst Christ, denn zuerst bin ich als Tscheche geboren worden." Das Wort des heiligen Augustinus scheint dieser „Gottesgelehrte" vergessen zu haben: „Nihil nasci nobis profuit nisi redimi profuisset." Daß die naturalistische Ausartung zur fanatischen nationalen Selbstsucht durch einen Teil des Klerus befördert worden ist, kann leider nicht in Abrede gestellt werden. Bei den verschiedenen Völkern ist freilich diese Schuld des Klerus verschieden. Am bedauerlichsten zeigt sich der Tiefstand der katholischen Gesinnung und das Vergessen auf die „Bruderschaft" in der Unterdrückung der katholischen Weltmission durch nationale Machtansprüche. Der Papst als Oberhaupt der übernationalen Weltkirche wird dadurch zur unmittelbaren Abwehr der modernen nationalistischen Häresie genötigt. Die Verkündigung des Evangeliums wird von den Staaten, denen der Ausgang des Weltkrieges günstig war, als Mittel zur Ausbreitung der Staatsgewalt mißbraucht. Gegenüber diesem Antichristentum ist die Pflicht des katholischen Klerus unter allen Völkern, für die Weltbruderschaft der Kirche einzutreten, doppelt groß und dringend geworden.

Die vernünftige und christliche Ordnung der Liebe verwehrt hieneben dem Priester keineswegs, für sein Volk und seine Heimat mit Vorzug liebevoll einzutreten. Für den Seelsorger nach dem Herzen des Heilands wird schließlich die eigene Pfarrei zu der „Bruderschaft", die an erster Stelle auf seine Bruderliebe Anspruch erhebt. So haben die heiligen und vom apostolischen Geiste erfüllten Priester aller Jahrhunderte und jedes Volkes die katholische Liebe zur Weltkirche mit der Hingabe an die Lebensaufgabe im engeren Wirkungs-

kreise zu verbinden verstanden. Paulus wurde im ausgezeichneten Sinne der Weltapostel und „doctor gentium"; trotzdem konnte er Gott zum Zeugen dafür anrufen, daß er um den Preis seines Ausschlusses von Christus das Heil seiner israelitischen Brüder und Stammesgenossen wünschte (Rom. 9, 1 bis 5). Weit entfernt aber, diese übernatürliche Liebe zu seinem Volke mit triebhaften nationalistischen Anwandlungen zu vermischen, blieb er sich seines besonderen Berufes für die Heiden, bezw. Heidenchristen bewußt und trat wie kein anderer gegen judaistische Sonderbestrebungen im Christentum auf. Das heißt die petrinische Mahnung befolgen: Fraternitatem diligite!

Eine notwendige Verengerung des Bruderkreises zugunsten einer innigeren Liebe tritt für den Priester gegenüber seinen priesterlichen Mitbrüdern ein. Die „Confratres" stehen seinem Herzen am allernächsten. Natürlich erhebt die brüderliche Einheit mit dem Diözesanklerus die ersten Ansprüche an das Priesterherz. Der wunderschöne Hymnus im „Mandatum" sollte bei Zusammenkünften des Klerus den Einklang der Herzen zum Ausdruck bringen:

„Simul ergo cum in unum congregamur,
Ne nos mente dividamur, caveamus.
Cessent iurgia maligna, cessent lites,
Et in medio nostri sit Christus Deus."

Ohne Gefahr, ein freventliches Urteil zu fällen, kann doch behauptet werden, daß der Priester auf Irrwegen wandelt, der sich unter normalen Verhältnissen vom Verkehr mit seinen Mitbrüdern abschließt und den Sonderling spielen will. Das Vae soli kann allzu leicht für ihn zur empfindlichen Straffentenz werden. Die alte kirchliche Organisation des Klerus nach Diözesen, Dekanaten u. s. w. hat dabei ihren wohltätigen Einfluß auf den einzelnen auch unter den modernen Verhältnissen nicht verloren.

Die Versuche, dieses konfraternelle Band durch neuartige Klerusverbände zu ersetzen, haben bisher keine befriedigenden Ergebnisse gezeitigt. Das berechtigte Streben des Klerus nach engerem und lebendigerem Zusammenschluß zur Vertiefung seiner Interessen, wozu die Gegenwart drängt, wird doch am sichersten im Rahmen der gegebenen Organisation und durch Belebung der bisherigen Einrichtungen erreicht. Keinesfalls kann eine neue Organisation gegen die hergebrachte pflichtmäßige aufgerichtet werden; es ist aber kaum möglich, für eine neue Standesvertretung einzutreten, ohne die alte

als unbrauchbar zu verabschieden. Dagegen fügen sich Vereinigungen, die das priesterliche Tugendideal anstreben, wie von selbst den Diözesanverhältnissen ein und beleben die Pfarrkonvente und Konferenzen. Immer wieder drängt der göttliche Geist, die „fraternitas" des Klerus im altchristlichen Sinne auf diesem Wege zu erneuern. Das Werk des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser ist gelegentlich der Erinnerung an seinen Geburtstag vor 300 Jahren (1613 bis 1658) erst unlängst wieder in seiner Zeitgemäßheit gefeiert worden. Der Krieg hat leider die Anregungen bei dieser Gelegenheit sich nicht auswirken lassen. Die Breslauer Diözese verdankte ihre 1718 begründete originelle „Familia Carolina" der Begeisterung des frommen Pfarrers Blasgude († 1732) für den heiligen Karl Borromäus, die für einen kleinen Kreis das anstrebt, was die 1862 gegründete „Unio apostolica" in der ganzen Kirche herbeiführen will: die Heiligung des Priesters. Die größte Förderung hat dieser segensreich wirkenden „fraternitas" wohl Pius X. durch seine „Exhortatio ad clerum catholicum" vom 4. August 1908 angedeihen lassen. Die Wiener „Associatio perseverantiae sacerdotalis" verfolgt keinen anderen Zweck. Immer ist es die Idee der Brüderlichkeit, die diesen Vereinigungen zugrunde liegt. Die vielen verschiedenen Genossenschaften der Regularkleriker, ja alle Ordensstiftungen der Kirche sind nur verschiedene Erscheinungen der apostolischen fraternitas.

Der im Glauben erschauten Ausdehnung der kirchlichen „Bruderschaft" muß nun auch eine übernatürliche Liebe zu den Brüdern entsprechen. Der heilige Petrus hat in seiner herrlichen Stufenleiter das Aufsteigen des Christen vom Glauben bis zum „amor fraternitatis" (φιλαδελφία), der die Vorstufe zur caritas bildet, dargestellt (II. Petr. 5 bis 7). Alle wesentlichen Grundsteine des Gebäudes der christlichen Vollkommenheit sind darin in klassischer Kürze geordnet vorgeführt. Ohne Bruderliebe gibt es keine Gottesliebe. Der heilige Johannes reicht dem Apostelfürsten wie überall so auch hier die Hand mit seiner kraftvollen, anschaulichen Berufung auf die Erfahrung und die Vernunft: „Si quis dixerit quoniam diligo Deum et fratrem suum oderit, mendax est. Qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?" (I. 4, 20). Um die ganze Höhe und Tiefe dieser vereinigten Gottes- und Bruderliebe richtig zu erfassen, muß die Begriffsbestimmung der caritas und dilectio durch den heiligen

Thomas (II. II. qu. 27) vorausgesetzt werden. Die praktische Ausübung der Bruderliebe wird dann zu einem bewunderungswerten Helden- und Meisterstück des christlichen Geistes. In einer Zeit, da Sentimentalität und rohe Genußsucht einerseits, bis zum bestialischen Haß gesteigerte Lieblosigkeit anderseits die christliche Liebe verdrängen, darf der Priester als Apostel der katholischen Bruderliebe kein ungeübter, mittelmäßiger Stümper in seiner himmlischen Kunst der Karitas sein. Es gilt, die Welt aufs neue durch die Macht der Liebe zu erobern oder doch den goldenen Schatz der Liebe unverfälscht vor der Welt zu bewahren. Es war ja, um ein Beispiel anzuführen, doch nicht bloß eine vereinzelte, bedeutungslose Verirrung, als in der großen Sammlung von Versen und Reimereien unter dem Titel: „1914 der deutsche Krieg im deutschen Gedicht ausgewählt von Julius Bab, Berlin" (Bd. I, S. 174) unter der Ueberschrift „Liebe oder Haß?" folgender lyrische Herzenserguß erschien:

„Ich sah am Kreuze Jesu Christ,
Der aller Liebe Vater ist;

Und noch in Kreuz- und Todesnot
Den Feinden seine Liebe bot.

Es sprach zu mir sein mild Gesicht:
Nun singe Liebe! Hasse nicht!

Ich aber hab' mich abgewandt,
Nahm hier die Feder in die Hand

Und schreibe her: Ich hasse, Herr!
Aus tiefster Seele hass' ich, Herr!

Und blick' dir doch klar ins Gesicht:
Mein Haß weicht deiner Liebe nicht!

Weil dieser Haß, Herr Jesu Christ,
Die Frucht der höchsten Liebe ist.

Mein Vaterland in tiefster Not:
Haß allen Feinden bis in den Tod!"

Dieser Absage an das Christentum aus deutscher Feder können aus den Ententeländern ähnliche „Leistungen" der Poesie oder Rhetorik an die Seite gestellt werden. Sind auch solche Entgleisungen bei dem katholischen Klerus ausgeschlossen, so ist dieser doch von Anwandlungen nicht unberührt geblieben. Die ernsten Mahnungen des Heiligen Vaters zur Nächstenliebe an gewisse Kreise des französischen Klerus waren nach den bekannten Angriffen gegen die

Katholiken Deutschlands nur zu berechtigt. Die wichtigste Aufgabe des katholischen Priesters aller Nationen ist demnach heute, mit der altchristlichen Bruderliebe allen Staatsgrenzen und Volksunterschieden zum Trotz vollen Ernst zu machen, zuerst das Reich Gottes in der Liebe Christi zu suchen und dadurch den Segen Gottes auch auf die irdischen Interessen herabzuziehen. Was der ehrwürdige Diener Gottes P. Libermann († 1852) im Jahre 1844 seinen Missionären ans Herz legte, gilt heute dem gesamten Klerus aller Sprachen und Länder: „Meine Brüder, liebet Euch untereinander! Was würdet Ihr ohne Friede und Einigkeit ausrichten? Zeiget also durch vollkommene Einigkeit und gegenseitige Liebe, daß der Geist Jesu Christi in Euch allen ist. Ertraget Eure Charakterfehler und Unvollkommenheiten gegenseitig. Tröstet Euch untereinander in der Liebe Jesu Christi! Alle Leiden werden leicht, wenn Ihr in der Liebe Jesu Christi geeint seid. Warum solltet Ihr also das Herz Jesu Christi betrüben, welches das Band der Einheit unter Euch allen sein will? Ein jeder lasse seinen Mitbruder handeln, wie dieser es vor Gott für gut und zweckmäßig erachtet. Seid zuvorkommend und dienstefrig gegen einander, unterstützet Euch gegenseitig, wie Ihr es gegen Jesus, Euren göttlichen Meister, selbst tun würdet. Erheitert einander in Mühen, Leiden und Trübsalen, denn Ihr seid Diener, Apostel Jesu Christi.“[1])

Die tatkräftige Bruderliebe, die nur Gottes Ehre und das Wohl des Nächsten sucht, ist zudem stark, und der modernen, weichen Empfindlichkeit geradezu entgegengesetzt. Insbesondere offenbart sie diese Eigenschaften in der „brüderlichen Zurechtweisung“. Kaum ein anderer Zweig der christlichen Nächstenliebe wird so vernachlässigt, als gerade diese Correctio fraterna, weil keine andere Uebung so viel Tugend bei dem Zurechtweisenden wie bei dem zurechtgewiesenen Teile voraussetzt. Tiefe Demut und große Liebe, diese beiden Angelpunkte des christlichen Tugendlebens, reichen hier einander die Hand. Eine mittelmäßige Demut genügt schon nicht mehr, um eine gutgemeinte, ernste Zurechtweisung dankbar anzunehmen, und mehr als gewöhnliche Liebe wird erfordert, damit die Zurechtweisung nach Inhalt, Form und Ton zutreffend gegeben werde. Die Apostelfürsten haben diesbezüglich in Antiochia (Gal. 2, 11 f.) ein Beispiel

[1]) Heilgers, „Das Ideal des Priestertums“. Briefe des ehrwürdigen P. Libermann. Paderborn 1893, S. 103.

für alle Zeit gegeben. Die sonderbaren Erklärungsversuche dieses Vorganges seitens mancher Exegeten zeigen, daß es schon schwer ist, das richtige Verständnis für den tiefen, strengen Ernst wahrer Liebe zu besitzen. Die Durchschnittsmenschen der Gegenwart vermögen noch viel weniger die Sorge für die Seele von der Empfindlichkeit für die eigene Person zu trennen. Vor mehr als sechzig Jahren hat der fromme Benediktiner von Einsiedeln P. Claudius Perrot in seinen „Vertraulichen Mitteilungen an die Kleriker des Weltpriester- und Ordensstandes" mit dem Titel „Der Priesteramtskandidat" (Einsiedeln 1868) seinen scharfen Blick in die Zukunft bekundet, als er unter der Aufschrift: „Weichlinge oder ein neues Geschlecht" (S. 266) die jugendlich begeisterten Priesteramtskandidaten warnte, Pläne für die Kämpfe gegen die Feinde der Kirche zu schmieden, ehe sie selbst sich zu bekämpfen gelernt hätten. „Mögen unsere jungen Freunde nur nicht vergessen, daß sie allererst gegen sich selbst energisch und männlich vorzugehen haben, ehe sie den Kampf mit den uns umringenden Feindesmassen mit Erfolg aufzunehmen gedenken. Dafür sollten sie freilich in den ersten Jahren schon erzogen, dann ausgebildet, dann vorgeübt werden. Unsere Zeit ist aber nicht derart, daß sie kräftige Naturen, hochherzige Seelen, männliche Charaktere bilden kann; und vielleicht ist der Vorwurf nicht so ungegründet, daß sie Mädchen zu Puppen, und Knaben zu verweichlichten Mädchennaturen heranzieht. Darum tut es vor allem not, nach einer Zucht sich umzusehen, welche der Heilige Geist von Anbeginn seiner Kirche eingegeben. Diese Zucht ist beim Kinde die Rute, beim Knaben der aus Gottesfurcht hervorgehende Gehorsam, beim Jüngling die Bändigung der Leidenschaft durch Abbruch in Lust und Genuß und im männlichen Alter die Gewalt der Selbstbeherrschung im Ertragen, Entsagen und Maßhalten zur Erlangung eines festen Willens und gründlicher Tugend. Dafür sind leider unsere Schulen, Gymnasien und Erziehungshäuser nicht eingerichtet. Selbst die religiöse Erziehung kränkelt am Herzübel der Zeit. Die Wahrheiten, welche Heilige bilden, dringen zu wenig ein, und der Grund davon ist, weil man dem jugendlichen Hochmut zu viel Vorschub leistet und dem Naturleben und seinen unersättlichen Forderungen zu viel Zugeständnisse macht: es folgt daraus, daß die Lehren des Evangeliums und das übernatürliche Leben des Glaubens und der Gnade den Geist nicht ergreifen und den inneren Menschen nicht umwandeln."

Wie haben doch die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts die Ernte gezeitigt, deren Saat der schweizerische Benediktiner um die Mitte des 19. Jahrhunderts so bedenklich in den angeführten Worten in die Halme schießen sah! Eine gründlich verfehlte, verweichlichte Pädagogik, die 1908 den redlichen Friedrich Paulsen nach der alten „educatio strenua" mit ihren drei Imperativen: „Lerne gehorchen! Lerne dir etwas versagen! Lerne dich selbstverleugnen!" seufzen ließ, hat den modernen Menschen mit einer mimosenhaften Empfindlichkeit gegen jede Zurechtweisung behaftet. Kein geringer Mut gehört dazu, sich von dieser krankhaften Anlage durch Annahme von Demütigungen zu befreien. Die Correctio fraterna unter Priestern ist vielleicht das vorzüglichste Heilmittel. Die regelmäßig verrichtete, öftere Beichte hinwieder ist die nächstliegende energische Form derselben oder gibt wenigstens die beste Gelegenheit dazu. Das neue kirchliche Gesetzbuch hat daher mit can. 1367, n. 2, der den Priesteramtskandidaten vorschreibt: „Semel saltem in hebdomada ad sacramentum poenitentiae accedant" entsprechende Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit genommen. Vor 50 Jahren konnte es noch in einem Seminar vorkommen, daß einzelne Alumnen verstohlen vor den anderen zur wöchentlichen Beicht und Kommunion gehen mußten, weil die Statuten nur den vierzehntägigen Sakramentsempfang vorschrieben. Selbstverständlich hat die Correctio fraterna mit der pietätlosen Kritikasterei oder „demokratischen Krakeelerei" nichts zu tun, die als häßliches Zerrbild einer Tugend niemanden mehr entstellt als den Priester.

Brüderliche Einheit und liebevolle Einigkeit des Klerus auf dem katholischen Erdkreise bildet wie in den Tagen der Apostel auch heute noch eine unüberwindliche Weltmacht. „Frater, qui adiuvatur a fratre, quasi civitas firma" (Prov. 18, 19). Das „Kirchenbuch" des Siraziden stellt daher die „Concordia fratrum" an die erste Stelle der drei Güter, die Gott und den Menschen wohlgefallen (Eccli. 25, 2). Das Antichristentum sucht dagegen instinktiv diese Macht durch Spaltungen zu erschüttern. Das ergreifende Flehen des Herrn um Einheit der Seinen im hohenpriesterlichen Gebete dauert aber heute noch fort. Nichts kann dem idealen Priester der Gegenwart mehr am Herzen liegen, als sich diesem Gebete anzuschließen, indem er die Mahnung des Apostelfürsten erfüllt: „Fraternitatem diligite!"

Ueber den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht.

Von H. Noldin S. J.

(Erster Artikel.)

In der Herz-Jesu-Literatur, in der dogmatischen sowohl als besonders in der aszetischen erscheint der Gegenstand der Andacht in allen nur möglichen Variationen. Das leibliche Herz allein; das geistige Herz oder die Liebe allein; beide, Herz und Liebe, zusammen; das Herz als übergeordneter, die Liebe als untergeordneter, die Liebe als Haupt-, das Herz als Nebengegenstand, beide, Herz und Liebe, in gleicher Linie; dann wieder das leibliche Herz als Symbol der Liebe; die Liebe unter dem symbolischen Bilde des Herzens, das Herz als Sitz der Liebe; alles, was die Heilige Schrift mit dem Ausdrucke Herz bezeichnet mit Ausschluß jeder Unvollkommenheit: die Seele des Herrn, das Erkenntnis- und Strebevermögen mit dem leiblichen Herzen als ein Ganzes — alle diese Ansichten haben Vertreter gefunden. Der Umstand, daß von den verschiedenen Ansichten, trotz aller Bemühungen ihrer Vertreter, keine allgemein befriedigt, ist ein augenscheinlicher Beweis, daß jede von ihnen an inneren Mängeln leidet, die nicht beseitigt werden können. Die Frage nach dem Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht ist noch immer offen.

Wenn nicht alles täuscht, haben die Dunkelheiten und Schwierigkeiten darin ihren Grund, daß die Liebe, oder weiter, das innere Leben des Heilandes aus dem Gegenstande der Andacht nicht ausgeschaltet werden kann; daß aber auch das leibliche Herz notwendigerweise mitaufgenommen werden muß. So haben wir eine Andacht mit zwei Gegenständen — eine ganz abnorme Erscheinung. Alle Versuche, diesen Mißstand zu heben, hatten bisher keinen befriedigenden Erfolg. Entstanden ist die Verwirrung dadurch, daß der Herzbegriff, wie das ja öfter geschieht, im Laufe der Zeit sich geändert hat. War er bei kirchlichen und außerkirchlichen Schriftstellern aller Kulturvölker bis ins 17. Jahrhundert hinein ein einheitlicher, so hat sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts, also gerade zu der Zeit, wo die kirchliche Herz-Jesu-Andacht wieder auflebte,[1]) bei den Profanschriftstellern eine andere Anschauung vom Herzen Bahn gebrochen. Sie konnte auch die kirchlichen Schrift-

[1]) Ich sage wiederauflebte, weil es nach den jüngst veröffentlichten Forschungen in den mystischen Schriften des Mittelalters keinem Zweifel unterliegt, daß in Deutschland während der Blütezeit der Mystik durch drei Jahrhunderte die Herz-Jesu-Andacht nicht bloß irgendwie bekannt war, sondern vom deutschen Volke als eine Lieblingsandacht allenthalben geübt wurde. (Vgl. E. Richstätter, „Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters".)

steller nicht unberührt lassen. Nun macht Lempl[1]) auf die alte Anschauung vom Herzen aufmerksam, verwendet sie bei der Erklärung der Herz-Jesu-Andacht und bringt Klarheit in die dunkle Frage. Die Theorie, die er ersonnen und mit gewichtigen Beweisen dargestellt hat, dürfte allen Anforderungen genügen und die bisherigen Schwierigkeiten beseitigen. Es ist deshalb die Hoffnung nicht ausgeschlossen, daß Lempls Theorie allgemein zur Geltung kommen werde. Einige, wenn auch spärliche Anfänge sind bereits gemacht worden; die Theorie hat in der aszetischen und wissenschaftlichen Literatur bereits Vertreter gefunden.

Diese Theorie soll in den folgenden Blättern etwas genauer entwickelt und tiefer begründet werden. Sie ist in der Tat so beschaffen, daß sie sich die Anerkennung derer erwerben kann, welche die kleine Mühe nicht scheuen, sie genauer zu prüfen. Lempl meint, das Herz, das wir verehren, ist nicht allein das leibliche Herz und die Liebe, das Herz im übertragenen Sinne, sondern das Herz im erweiterten Sinne des Wortes. In den gegenwärtigen Zeiten ist infolge der kirchlichen Kundgebungen der letzten Päpste, besonders Leo XIII., ein Zweifel darüber wohl nicht mehr möglich. Wer sich über die Begriffserweiterung des Herzens Klarheit verschafft und im Lichte der gewonnenen Erkenntnis die Redeweisen prüft, welche von der Kirche über das Herz des Herrn gebraucht werden, wird die obige Behauptung vollauf bestätigt finden.

I. Das Herz im weiteren Sinne.

1. Es kommt häufig vor, daß ein Gegenstand, der mit einem bestimmten Begriffe gedacht und mit dem entsprechenden Worte bezeichnet wird, regelmäßig mit einem oder mehreren anderen Gegenständen in Beziehung steht. Der Begriff, mit dem man jenen ersten Gegenstand auffaßt, wird dann auch auf jenen Gegenstand, bezw. auf jene Gegenstände ausgedehnt, mit denen er regelmäßig in Verbindung steht; jene Gegenstände werden durch eine logische Funktion in den Begriff des ersten Gegenstandes mit hineingezogen, mit aufgenommen und mit dem Worte, das dem ersten Begriffe entspricht, bezeichnet. So entstehen aus den engeren erweiterte Begriffe und aus der engeren Bedeutung der Wörter erweiterte Wortbedeutungen.

Das Wort Messer bezeichnet zuerst und zunächst die Klinge. Um diese leichter und besser gebrauchen zu können, wird sie mit einem Hefte versehen. Weil man die Klinge, das Messer im ursprünglichen Sinne, regelmäßig mit dem Hefte verbunden sieht, wird der Begriff und die Bedeutung des Wortes Messer auch auf

[1]) Lempl-Roldin, „Das Herz Jesu. Eine Studie über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Herz und über den Gegenstand der kirchlichen Herz-Jesu-Andacht". Brixen 1909, Tyrolia.

das Heft ausgedehnt. So bedeutet Messer im weiteren Sinne Klinge und Heft zugleich.

Das Wort Oesterreich bedeutet zunächst und ursprünglich das Stammland Oesterreich. Als nach und nach mehrere andere Provinzen mit demselben unter der Herrschaft der Erzherzoge von Oesterreich vereinigt wurden, erweiterte sich auch der ursprüngliche engere Begriff Oesterreich und wurde über alle Ländergebiete ausgedehnt, welche den österreichischen Staat bildeten. Man nannte Oesterreich sowohl das Land unter und ob der Enns (Oesterreich im engeren Sinne), als auch die ganze österreichische Monarchie (Oesterreich im erweiterten Sinne).

Das Wort Altar bedeutet in der christlichen Zeit im ursprünglichen und engeren Sinne einen auf Säulen ruhenden Tisch aus Holz oder Stein, auf dem das heilige Meßopfer dargebracht wurde. Mit der Zeit wurde unter dem Tische ein verschieden geformter Unterbau eingefügt und die Träger der Altarplatte wurden mit mehr oder weniger reich verzierten Wänden aus kostbarem Metalle oder aus reichverzierten Teppichen umgeben. Später wurden über der Mensa die großen, in allen Stilformen kunstreich ausgeführten Altaraufsätze angebracht, die meistens auch den Tabernakel zur Aufbewahrung des Allerheiligsten umschlossen. Als der ursprüngliche Altar im Laufe der Zeit immer mehr Zubauten erhielt, wurde der Begriff Altar auch auf diese ausgedehnt und so bedeutet Altar im erweiterten Sinne sowohl die Mensa als auch den Unterbau und den Oberbau des Altares im engeren Sinne. Dieselben Begriffs- und Bedeutungserweiterungen wurden im Sprachgebrauche unzählige Male vorgenommen, man denke z. B. an das Wort Brunnen. Auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauche finden sich unzählige Bedeutungserweiterungen. Sie mögen der Volkssprache weniger geläufig sein, befolgen aber dieselben Regeln wie die anderen.

Derartige Begriffs- und Bedeutungserweiterungen kommen in allen Sprachen sehr häufig vor, aber am merkwürdigsten und auffallendsten ist die Erweiterung, welche der Begriff und das Wort Herz erfahren haben. Zunächst und ursprünglich bedeutet Herz das bekannte Organ in der Brust des Menschen. Dieser enge Begriff wurde dann so erweitert, daß alle Elemente körperlicher und geistiger Natur, die bei Aeußerungen des Gemütslebens irgendwie beteiligt sind, in denselben aufgenommen und mit dem Worte Herz bezeichnet werden. So bedeutet Herz im erweiterten Sinne das leibliche Herz, die Seele mit ihren Kräften und Tätigkeiten und den inneren Organen, in welchen die sinnlichen Erkenntnis- und Strebetätigkeiten sich vollziehen. Wir können uns leicht davon überzeugen, wenn wir die verschiedenen Redeweisen und Aussagen vom Herzen, wie sie im allgemeinen Sprachgebrauche vorkommen, näher ins Auge fassen.

A. In der Heiligen Schrift. Es gibt kein Buch, das vom erweiterten Herzbegriff einen so ausgiebigen Gebrauch macht, wie die Heilige Schrift. In mehr als tausend Stellen, in welchen sie vom Herzen spricht, wird das Wort, mit ganz wenigen Ausnahmen, im erweiterten Sinne gebraucht.[1]) Daraus lernen wir auch jene seelisch-organischen Teile kennen, auf welche der ursprüngliche Herzbegriff ausgedehnt wurde. Lempl hat die Denk- und Redeweise der Heiligen Schrift nahezu erschöpfend dargestellt und den Inhalt des weiteren Herzbegriffes daraus entwickelt. Es mag hier genügen, einige Beispiele der verschiedenen Redeweisen auszuheben.

a) Es werden dem Herzen sowohl vorübergehende Akte als auch andauernde Zustände des Strebevermögens zugeschrieben, am häufigsten, wegen ihrer beherrschenden Stellung im Seelenleben, die Liebe. Freie und unfreie Akte des Willens und aller sinnlichen Gefühle kommen aus dem Herzen. Und weil die sinnlichen Gefühle in körperlichen Organen ihren Sitz haben, gehört nicht bloß die strebende Seele, sondern es gehören auch körperliche Organe zum erweiterten Herzbegriff.[2])

b) Dem Herzen werden alle inneren Erkenntnistätigkeiten zugeschrieben, nicht bloß des Verstandes, sondern auch der Phantasie. Im Herzen waltet das Gewissen seines Amtes: es beurteilt die Handlungen als sittlich gut oder bös, es entschuldigt, billigt, klagt an, verurteilt, belohnt durch Zufriedenheit, straft durch Qual. Auch das Gedächtnis hat seinen Sitz im Herzen: Gedanken und Erinnerungen steigen im Herzen auf; vergessen heißt aus dem Herzen entschwinden. Selbst das Traumleben, wie überhaupt die Vorstellungen der Einbildungskraft, spielen sich im Herzen ab.

c) Es gibt eine Reihe von Stellen, in welchen vom Herzen die Rede ist, die nur dann einfach und ungezwungen erklärt werden können, wenn man unter dem Worte Herz die Seele versteht.

d) Andere Stellen schreiben dem Herzen Tätigkeiten zu, in welchen Akte des Verstandes und des Willens zusammenwirken, wie Absichten, Pläne, Anschläge u. s. w.

e) Endlich werden dem Herzen durch bestimmende Adjektiva und Verba Zustände und Eigenschaften zugeschrieben, welche Tätigkeiten des Verstandes und Willens, der Phantasie und des niederen Strebevermögens zur Voraussetzung haben. Man spricht von einem guten, edlen, bösen, falschen, verkehrten, harten, weichen, verdorbenen, kalten, standhaften, furchtsamen, blinden, verstockten, aufrichtigen, verständigen, einsichtigen, gelehrigen, verblendeten u. s. w.

---

[1]) Es sind darunter etwa 50 Stellen, an welchen Herz entweder das körperliche Organ ist oder ein Tropus des eigentlichen engeren oder erweiterten Herzbegriffes.

[2]) Belege für diese und die folgenden Behauptungen finden sich in der oben zitierten Schrift Lempl-Roldin.

Herzen. Es wäre ein Irrtum zu meinen, der dargelegte Sprachgebrauch finde sich nur in der Literatur der Hebräer oder der Orientalen überhaupt, er ist vielmehr der volkstümliche Sprachgebrauch aller Völker und Nationen. Windisch schreibt in einer Studie über den Sitz der denkenden Seele:[1]) „Ich glaube behaupten zu dürfen, daß das Herz als Sitz des gesamten seelischen Lebens zu den primitiven Vorstellungen auf dem ganzen indogermanischen Sprachgebiet gehört, ja auch weit über dasselbe hinaus als eine dem Menschen zunächstliegende, uralte Vorstellung verfolgt werden kann."

B. Daß in den Schriften der Heiligen Väter und der Kirchenschriftsteller Herz im weiteren Sinne gebraucht wird, ist wohl selbstverständlich. Denn fürs erste richteten sie sich nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, demzufolge Herz im weiteren Sinne bei ihren Lesern ein geläufiger Begriff war. Sodann konnten sie sich dem Einflusse der Heiligen Schrift auf ihre Denk- und Redeweise um so weniger entziehen, als eben dieses Buch der bevorzugteste und häufigste Gegenstand ihrer Lesungen, Betrachtungen und Studien war. Dasselbe ist von den mittelalterlichen Theologen zu sagen. Aus der Heiligen Schrift und den Heiligen Vätern ist der Sprachgebrauch vom Herzen auf sie übergegangen. Lempl ist der erste, der die Redeweise der Väter und der alten Theologen über diesen Gegenstand bis zum 17. Jahrhundert herauf erforscht und dargestellt hat (S. 23 bis 48).[2])

C. In der deutschen Literatur. Mittelalter. Eine genauere Erforschung des deutschen Sprachgebrauches vom Herzen müßte die Tatsache ergeben, daß die Volksauffassung vom Herzen im Mittelalter, wie sie sich in der Poesie widerspiegelt, mit jener der alten Zeit und der alten Völker, der heiligen Väter und der Kirchenschriftsteller vollkommen übereinstimmt.

Das Zeugnis eines Sprachforschers, wie Windisch, wird uns ohne weitere Belegstellen genügen. Er schreibt a. a. O. S. 158: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das Herz in des Dichters (Wolfram von Eschenbach) Anschauung der Sitz der gesamten seelischen Tätigkeit ist." Dieses Zeugnis über Wolfram von Eschenbach gestattet zu behaupten, daß auch die übrigen mittelalterlichen Dichter im Umfange des konkreten Herzens sich auch die denkende, strebende und fühlende Seele gedacht haben.

P. Richstätter veröffentlicht soeben ein weit angelegtes Buch, welches den überraschenden Titel führt: Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Daraus ergibt sich mit zweifelloser Sicherheit, daß durch drei Jahrhunderte hindurch die Herz-Jesu-Verehrung im ganzen deutschen Volke verbreitet war und

[1]) Bericht über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Bd. 43, 1891.

[2]) Dasselbe gilt auch von den liturgischen Büchern.

geübt wurde; eine Verehrung, die zwar nicht kirchlich genannt werden kann, die aber der jetzigen an Innigkeit, Tiefe und Liebesglut nicht nachsteht. Sie hat aus der damaligen Blüte und Verbreitung der deutschen Mystik Leben und Nahrung geschöpft. Die zahllosen, in dem genannten Buche gesammelten Herz-Jesu-Stellen und Gebete zeigen klar die Auffassung vom Herzen Jesu, die in der aszetischen Literatur des Mittelalters herrschend war. Das Herz Jesu, das die Herzen seiner Verehrer mit unwiderstehlicher Liebesgewalt an sich zieht, ist ein Herz, das nicht bloß in der Brust schlägt, es ist ein Herz, das liebt, strebt, fühlt, denkt; ein Herz, das im vollen und weiten Sinne des Wortes gedacht wird.[1])

Neuzeit. Erst im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts hat sich unter dem Einflusse der französischen Literatur und der Kantschen Philosophie eine andere Anschauung vom Herzen Bahn gebrochen. Man fing an zu behaupten, das Wort Herz bedeute im übertragenen Sinne nach den einen den Willen als Vermögen, nach den anderen das Gefühl als Vermögen, und diese Auffassung kam in den modernen Literatursprachen sehr häufig zum Ausdrucke. Redeweisen wie Geist und Herz; Verstand Wille und Herz sind uns allen sehr geläufig. Beachtenswert ist jedoch, daß sich dieses moderne Willens- und Gefühlsherz hauptsächlich in der Prosa, zumal in didaktischen und pädagogischen Werken findet, weniger häufig in der Poesie und in der Volkssprache. In Poesie und Volkssprache hat sich die alte und ursprüngliche Auffassung und Redeweise vom Herzen als eines erweiterten Begriffes bis in die neueste Zeit ungeschwächt erhalten.[2])

Es erscheint also das Herz seit uralten Zeiten in der Auffassung der Völker nicht bloß als ein Organ, das im Körper schlägt und sich bewegt und im Tode bricht, sondern auch als ein Subjekt, das liebt, haßt, fühlt, denkt, glaubt, betet u. s. w.

Drei wichtige Bemerkungen.

In Rücksicht auf die folgenden Ausführungen ist es sehr wichtig, von dieser eigentümlichen Erscheinung im Leben der Begriffe und Wörter eine richtige und genaue Kenntnis zu besitzen. Es mögen daher noch folgende Bemerkungen über die erweiterten Begriffe hier Platz finden.

a) Der erweiterte Begriff ist, wie oben schon angedeutet wurde, kein uneigentlicher, übertragener, sondern ein wahrer und eigentlicher Begriff. Ebenso ist die erweiterte Wortbedeutung keine uneigentliche, tropische, sondern eine direkte und eigentliche. Das Wort

[1]) Vgl. Richstätter a. a. O.

[2]) Vgl. Moritz Heyne im deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm unter dem Worte Herz.

Oesterreich bedeutete zur Zeit ihres Bestandes ebenso direkt und eigentlich die Gesamtmonarchie wie das Stammland Oesterreich. Das Wort Herz bedeutet ebenso direkt und eigentlich das ganze, seelisch-organische Innere des Menschen, wie es das leibliche Herz in der Brust bedeutet.

b) Der Gegenstand des engeren Begriffes ist im erweiterten enthalten und wird mit dem erweiterten, wenn auch nicht immer bewußt und reflex, so doch direkt und virtuell jedesmal mitgedacht und durch das gemeinsame Wort mitbezeichnet. Er gehört wesentlich zum erweiterten Begriffe. Im erweiterten Begriffe Altar ist der Begriff des Altartisches und im erweiterten Begriffe Herz ist das leibliche Herz stets enthalten. Wie es keinen Altar gibt ohne Mensa und kein weiteres Herz ohne leibliches, so gibt es auch keinen Altarbegriff ohne den Begriff der Mensa (er ist die erweiterte Mensa) und keinen Herzbegriff ohne leibliches Herz (er ist das erweiterte organische Herz).

c) Durch den erweiterten Begriff wird ein Gegenstand gedacht und durch die erweiterte Wortbedeutung ein Gegenstand bezeichnet. Dieser ist zwar aus mehreren oft sehr verschiedenen Elementen oder Bestandteilen zusammengesetzt, wie der Altar aus Altartisch, Unterbau und Oberbau, das Herz aus dem leiblichen Herzen, der Seele und ihren Kräften und den entsprechenden inneren Organen; sie werden aber alle in einem Gedankenbilde dargestellt und mit dem betreffenden Worte unter einem bezeichnet. Eben darin besteht der große Unterschied zwischen einem erweiterten und übertragenen Begriffe. Der eigentliche und der übertragene Begriff stellen zwei voneinander ganz getrennte und verschiedene Gegenstände vor, von welchen jeder etwas für sich Bestehendes ist und mit einem anderen Worte bezeichnet wird; wenn z. B. der Verstand des Menschen im übertragenen Sinne Kopf genannt wird, so ist der Kopf ganz außer dem Verstande; sie lassen sich weder mit einem Gedankenbilde auffassen, noch mit einem Worte bezeichnen.

Der engere und weitere Begriff stellen nicht zwei verschiedene, in sich abgeschlossene Gegenstände mit eigener Wortbezeichnung vor, sondern der engere Begriff nimmt aus bestimmten naheliegenden Gründen andere Gegenstände in sich auf, dehnt sich auf andere Gegenstände aus, denkt alle in einem zusammengesetzten Bilde und alle werden mit einem Worte bezeichnet, mit demselben, mit dem der engere Begriff ausgedrückt wird.

Der neue Kodex und das Testament der Ordensleute.

Von P. Dr. B. Lijdsman C. SS. R., Wittem (Holl.-Limburg).

Can. 569, § 3, des neuen kirchlichen Gesetzbuches lautet: „Novitius in Congregatione religiosa ante professionem votorum tem-

porariorum testamentum de bonis praesentibus vel forte obventuris libere condat." In betreff dieses Kanons werden den Kanonisten nicht selten verschiedene Fragen vorgelegt, und deshalb dürfte es wohl von Nutzen sein, diese hier im Zusammenhang zu erörtern.

1. Frage. Wird durch den genannten Kanon eine Verpflichtung auferlegt, oder wird die Freiheit gelassen, ein Testament zu machen oder nicht?

Antwort. Es wird hier eine Verpflichtung auferlegt. Zunächst kann jedenfalls die grammatische Form „condat" als sogenannter „jussivus" ein Gebot ausdrücken.[1]) Dies tut sie tatsächlich, wenn ein Gesetzgeber sich der dritten Pers. Konj. Präs. bedient und nicht deutlich zu verstehen gibt, daß er bloß einen Wunsch kundgeben will. So enthält denn auch der Kodex eine Fülle von eigentlichen Vorschriften, die in dieser Konjunktivform ausgedrückt sind; vgl. u. a., um beim Traktat De Religiosis stehen zu bleiben, can. 505: „Superiores majores sint temporarii, nisi aliter ferant constitutiones"; can. 506, § 4: .... „electioni praesideat per se vel per alium Ordinarius Loci"; can. 511: „Majores ... Superiores .... omnes domos .... visitent per se vel per alios"; can. 539: „....mulieres omnes et .... conversi .... postulatum ... peragant."

Daß in can. 569, § 3, das Wort „libere" dabeisteht, ändert an der Sachlage nichts; denn dies Wort bezieht sich, wie aus der Natur der Sache hervorgeht, nur auf die Art und Weise, das Testament zu machen; wenn es sich auf die Handlung selbst bezöge, wäre wohl der ganze § 3 in einem Gesetzbuch überflüssig. Denn daß ein Novize, der einfache Gelübde ablegen will, frei ist, ein Testament zu machen oder nicht, solange ihm keine anderweitige Verpflichtung dazu auferlegt worden ist, das ist ganz und gar selbstverständlich und braucht, zumal in einem Gesetzbuch, nicht eigens gesagt zu werden.

Die Normae S. C. Ep. et Reg. vom 28. Juni 1901 hatten in n. 120 nur den Ausdruck: „Convenit ... ut ... antequam vota temporanea primo emittant ... per testamentum ... libere disponant." Jetzt ist es Gesetz geworden. So erklärt denn auch Blat O. P. in seinem Kommentar zum zweiten Buch, S. 511: „Libere quoad modum condat, et hoc praescribitur." Desgleichen Brandys O. F. M.:[2]) „Ein Novize ... soll ... nach freiem Ermessen ein Testament machen"; so auch Stadtmüller O. P.,[3]) Ferreres,[4]) Creusen[5]) und Vreuls.[6]) Die vom Heiligen Stuhle gutgeheißene

[1]) Kühner, „Ausführliche lateinische Grammatik", 2. Bd., 1. Teil (1912), S. 185; Menge, „Repetitorium", n. 332, 2b.

[2]) „Kirchliches Rechtsbuch" S. 33; vgl. ebd. S. 34 f.

[3]) „Das neue Ordensrecht", n. 254.

[4]) „Institutiones canonicae", Vol. I, N. 871c.

[5]) „Religieux et religieuses", n. 21.

[6]) „De Kerkelijke Wetten voor kloostergemeenten" S. 53.

französische Uebersetzung sagt: „Le novice fera librement ... son testament"; die deutsche, die ebenfalls vom Heiligen Stuhl gutgeheißen ist: „Der Novize ... soll ... ein Testament ... mit voller Freiheit machen."[1]) In demselben Sinne antwortete auch Kardinal Gasparri viva voce gelegentlich einer Anfrage des Generals der Redemptoristen in betreff des Armutsgelübdes in der Kongregation des allerheiligsten Erlösers, und schließlich auch Benedikt XV. selber in der Audienz, die er am 7. Mai 1918 dem Kardinal-Präfekten der S. C. de Religiosis gewährte.[2])

Einige holländische Uebersetzungen und Bearbeitungen geben denn auch den Sinn des „libere condat" nicht richtig wieder, wenn sie den Novizen die Freiheit lassen, ein Testament zu machen oder nicht. Denselben Irrtum fanden wir bei Haring, Ergänzungsheft S. 43; ebenso bei Woywod O. F. M., „The New Canon Lawn" n. 414.

2. Frage. Wem wird diese Verpflichtung auferlegt?

Antwort. Nur den Novizen von religiösen Kongregationen, und zwar nur denen, die nach Pfingsten (19. Mai) 1918 ihre zeitliche Profeß gemacht haben oder noch machen werden.

---

[1]) Es ist jedoch zu bemerken, daß beide Uebersetzungen, obschon mit ausdrücklicher Gutheißung des Heiligen Stuhles veröffentlicht, doch nicht dieselbe authentische Bedeutung haben, wie der ursprüngliche lateinische Text. So steht ausdrücklich im Vorwort dieser Uebersetzungen. Ja, eine Entscheidung der S. C. de Relig. vom 2. April 1919 erklärt sogar, daß in einigen Uebersetzungen, die in obiger Weise vom Heiligen Stuhl gutgeheißen wurden, einige Kanones nicht mit dem ursprünglichen Texte des Kodex übereinstimmen; in diesem Falle muß natürlich nicht der Kodex nach der Uebersetzung, sondern die Uebersetzung nach dem Kodex geändert werden (vgl. „Nederl. Kath. Stemmen", Jahrg. 19, S. 161).

[2]) Zur Bequemlichkeit unserer Leser geben wir hier den Wortlaut dieser authentischen Antwort wieder:

„Ex Audientia SSmi diei 7 Maji 1918.

SSmus Dnus Noster Benedictus P. P. XV, referente infrascripto Cardinali Praefecto Sacrae Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, ad praecavendam quamcumque dubitationem aut controversiam, quae in Congregatione SSmi Redemptoris, a Sancto Alphonso Maria de Ligorio fundata, occasione Codicis Juris Canonici circa conditionem et vim voti paupertatis oriri possent, ad dubium a Rmo P. Patritio Murray propositum ea quae sequuntur respondendum mandavit:

1) Sodales Congregationis SSmi Redemptoris etiam in posterum in omnibus tenentur Decreto, die 31. Aug. 1909 ab hac S. Congregatione dato (nämlich über die Armut in der Congr. SS. Red.).

2) Qui tamen, postquam Codex Juris Canonici vim obligationis habere inceperit, id est a die decima nona mensis Maji hujus anni 1918, professionem in eadem Congregatione emissuri sunt:

a) debebunt ad normam can. 569 n. 3 condere testamentum, quod mutare non poterunt nisi secundum dispositionem can. 583, n. 2;

b) prohibentur per actum inter vivos dominium suorum bonorum titulo gratioso abdicare secundum praescripta can. 583, n. 1.

Contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae, die, mense et anno ut supra.

J. Card. Tonti, Praefectus. Adolphus Eppus. Canopitanus, Secr."

Zunächst also den Novizen der religiösen Kongregationen; es heißt ja ausdrücklich: „Novitius in Congregatione religiosa." Für die eigentlichen Orden gelten zwar auch die §§ 1 und 2 desselben can. 569, soweit sie einfache Gelübde ablegen, seien es zeitliche oder ewige.[1]) Auch sie müssen nämlich, ebenso, wie die Novizen in den religiösen Kongregationen, vor ihrer einfachen Profeß für die Dauer dieser Gelübde die Verwaltung ihrer Güter an einen beliebigen anderen abtreten und, wofern ihre Konstitutionen nicht anders bestimmen, über den Gebrauch und die Nutznießung ihrer Güter frei verfügen, und diesen doppelten Akt müssen sie auch später noch setzen hinsichtlich jener Güter, die ihnen nach Ablegung ihrer einfachen Gelübde zufallen. Desgleichen dürfen auch sie nach can. 580, § 3, eine derartige, nach der Profeß getroffene Verfügung[2]) nicht eigenmächtig ändern, es sei denn, daß die Konstitutionen dies zulassen, sondern nur mit Erlaubnis des Generaloberen oder bei Klausurschwestern mit Erlaubnis des Ortsbischofs und des Regularoberen, wenn sie diesem untergeben sind, und dann noch mit der Einschränkung, daß die Aenderung nicht zugunsten der Klostergemeinde geschehe, wenigstens insofern es sich um einen bedeutenden Teil der Güter handelt.

Ein Testament aber wird bei den Mitgliedern religiöser Orden nicht verlangt, und mit Recht. Für die meist kurze Dauer ihrer einfachen Gelübde will der Kodex keine Verpflichtung zu einem Testament auferlegen, sondern läßt ihnen darin vollständige Freiheit. Wenn sie aber ihre feierlichen Gelübde ablegen wollen, müssen sie, wenn nicht der Heilige Stuhl ihnen eine besondere Vergünstigung gewährt hat, innerhalb 60 Tagen vor ihrer feierlichen Profeß auf alle Güter, die sie in diesem Augenblick besitzen, Verzicht leisten, natürlich nur für den Fall, daß später die feierliche Profeß in Wirklichkeit stattfindet (can. 581, § 1). Demnach besteht für sie alsdann kein Anlaß mehr, ein Testament zu machen; denn die Güter, die sie später erwerben, kommen (wiederum abgesehen von besonderen Indulten) an den Orden, oder bei einigen Orden, die selbst kein Eigen-

---

[1]) Wir sagen: „oder ewige", weil in einem Orden nicht immer alle Mitglieder die feierlichen Gelübde ablegen. So legen z. B. die „coadjutores spirituales und temporales" in der Gesellschaft Jesu keine feierlichen Gelübde ab, sondern nur einfache, aber ewige Gelübde. Der Kodex definiert darum auch einen Orden: „religio, in qua vota solemnia nuncupantur" (can. 488, n. 2), ohne zu verlangen, daß alle Mitglieder dieses Ordens die feierliche Profeß machen.

[2]) Vgl. can. 580, § 3, in dem auf can. 569, § 2, und nicht auf § 1 verwiesen wird. Cfr. Blat a. a. O. S. 565. — Mit wessen Erlaubnis darf eine derartige, vor der Profeß getroffene Verfügung geändert werden? Der Kodex sagt nichts darüber und läßt demnach die Sache für jeden Orden und jede Kongregation so bestehen, wie sie früher war. Die Normae n. 117 verlangten auch hier die Erlaubnis des Generaloberen.

tum erwerben können,[1]) an den Heiligen Stuhl (can. 582). Für jene Mitglieder eigentlicher Orden, die nur einfache, aber ewige Gelübde ablegen (vgl. oben S. 339, Anm.), besteht gleichfalls keine gesetzliche Verpflichtung, vor der Profeß ein Testament zu machen, weil nun einmal can. 569, § 3, nur von „Novizen in religiösen Kongregationen" spricht. — Dies in bezug auf die religiösen Orden.

In den Kongregationen aber sind, wie gesagt, zu diesem Testament nur die verpflichtet, die nach dem 19. Mai 1918 ihre zeitlichen Gelübde ablegen mußten. So steht ja ausdrücklich im Text: „Novitius .... ante professionem votorum temporariorum"; und solange es nicht sicher ist, daß auch für die übrigen diese Verpflichtung hier oder anderswo im Kodex ausgesprochen ist, darf man sie ihnen nicht unter Berufung auf den Kodex auferlegen. Wer also vor Pfingsten 1918 in einer Kongregation Profeß gemacht hat, fällt nicht unter diesen Kanon.

Abgesehen von den Worten des Kanons, der nur von Novizen spricht, folgt dies auch aus can. 10, der lautet: „Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur." Andere Stellen des Kodex, die eine entsprechende Verpflichtung enthalten, kann man auch nicht anführen. Noch klarer ergibt sich die Richtigkeit unserer Auffassung aus jener authentischen Antwort, die am 7. Mai 1918 dem Generalobern der Redemptoristen gegeben wurde (vgl. oben S. 338, Anm. 2). Denn da heißt es in n. 2: „Qui tamen, postquam Codex Juris Canonici vim obligationis habere inceperit, ... professionem in eadem Congregatione emissuri sunt: a) debebunt ad normam can. 569, n. 3, condere testamentum, quod mutare non poterunt nisi secundum dispositionem can. 583, n. 2." Hier wird keine eigene Vergünstigung gewährt,[2]) sondern nur der Sinn des Kanons erklärt. Folglich ergibt sich hieraus von neuem, daß die, welche vor Pfingsten 1918 Profeß gemacht haben (wahrscheinlich nach dem Wortlaut des Textes selbst die, welche vor Inkrafttreten des Kodex zwar die zeitlichen, aber noch nicht die ewigen Gelübde abgelegt hatten) nicht in Kraft des Kodex verpflichtet sind, ihr Testament zu machen.[3]) Indessen in

[1]) Z. B. der Ordo Fratr. Minorum und der Ordo Fr. Min. Capucin. Vgl. Trid. Sess. XXV, De Regul. Cap. 3: Piat I, p. 240.

[2]) Würde hier den Redemptoristen eine besondere Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz nach Art eines neuen Privilegs zugestanden, dann sieht man nicht ein, warum nicht auch jene, die nach Inkrafttreten des Kodex Profeß machen, daran teilnehmen sollen.

[3]) Aus derselben Antwort sub b) (siehe oben S. 338, Anm. 2) geht auch hervor, daß das Verbot, durch Schenkung unter Lebenden auf das Eigentumsrecht über seine Güter zu verzichten (can. 583, 1°), nur für die gilt (abgesehen von besonderen Verfügungen), die nach Pfingsten 1918 in einer religiösen Kongregation einfache Gelübde abgelegt haben. Denn wiederum wird, wie es scheint, hier keine besondere Ausnahme gewährt, sondern nur eine Erklärung eines allgemeinen Gesetzes gegeben. Wo darum auch in anderen Kongregationen die Gelübde in dem Sinne abgelegt wurden, daß

den neueren Kongregationen werden die Mitglieder auch früher schon vielfach vor der ersten Profeß ihr Testament gemacht haben infolge eines Rates oder einer Vorschrift ihrer Konstitutionen; denn n. 120 der Normae lautete: „Convenit tamen, ut omnes et singulae, antequam vota temporanea primo emittant, de suis bonis praesentibus et futuris per testamentum omnino libere disponant."

3. Frage. Ueber welche Güter muß dieses Testament gemacht werden?

Antwort. Der Kodex sagt es deutlich: „de bonis praesentibus vel forte obventuris"; also nicht nur über die Güter, die der Novize in diesem Augenblick besitzt, sondern auch über die, welche ihm später möglicherweise zufallen werden, mag er sie auch jetzt noch nicht besitzen. Dies ist vielleicht etwas befremdlich für Novizen, die gewöhnlich noch kein Vermögen in Händen haben und vielfach nicht einmal annäherungsweise wissen, wieviel sie durch Erbschaft von Eltern und Verwandten zu erwarten haben. Das alles ist aber kein Hindernis. Das Testament ist ja nur eine Verfügung über Güter, die man bei seinem Tode hinterlassen wird oder zu hinterlassen gedenkt. Sollte dann nichts vorhanden sein, so hat das Testament eben keine weiteren Folgen. Daher steht nichts im Wege, daß man schon im voraus; auch wenn man noch nichts besitzt oder sogar voraussieht, daß man auch später nichts besitzen wird, dennoch nach den Umständen eine letztwillige Verfügung trifft über Güter, die man möglicherweise bei seinem Tode hinterlassen wird, entweder ohne sie in concreto anzugeben, oder auch, insofern man etwas Bestimmtes zu erwarten hat, in spezifizierter, aber bedingter Form.[1])

Man kann z. B. sagen: „Ich vermache von dem Vermögen, das ich beim Tode besitzen werde, für dieses oder jenes gute Werk

---

man kraft der Regel das Recht behielt, nach Belieben auf das Eigentum an seinem Vermögen ganz oder teilweise Verzicht zu leisten, da bleibt für die, welche vor Pfingsten 1918 Profeß gemacht haben, dieselbe Freiheit bestehen wie vorher, natürlich innerhalb der Schranken, die die eigene Regel etwa gesetzt hat. Diese Erklärung ist vielleicht als eine Anwendung von can. 4 zu betrachten, wonach die jura aliis quaesita, selbst wenn sie mit dem Kodex in Widerspruch stehen, unberührt bleiben, es sei denn, daß sie durch den Kodex selbst ausdrücklich widerrufen werden. Dasselbe gilt für besondere Privilegien und Indulte, jedoch mit dem Unterschied, daß diese auch für jene in Kraft bleiben, die nach Einführung des Kodex ihre Profeß ablegen (can. 4: „Jura aliis quaesita, itemque privilegia atque indulta quae ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi hujus Codicis canonibus expresse revocentur"). Bei vielen neueren Kongregationen bestand übrigens schon vor dem Kodex das Verbot, ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles durch Schenkung unter Lebenden auf das Eigentumsrecht über seine Güter zu verzichten, gemäß n. 121 der Normae: „Ut sorores in perpetuum professae licite se spoliare possint dominio radicali omnium bonorum suorum per actus inter vivos, requiritur licentia Apostolicae Sedis".

[1]) Vgl. auch Vreuls a. a. O. S. 53, n. 4.

die Summe von ....; ich lege meinen Erben die Pflicht auf, ... heilige Messen für meine Seelenruhe lesen zu lassen. Mit der Verpflichtung, diese Auflage zu vollziehen und das obengenannte Vermächtnis auszuzahlen, ernenne ich zu meinen Erben: für die eine Hälfte meine etwa überlebenden Brüder und Schwestern, und zwar zu gleichen Teilen, und für die andere Hälfte die Kongregation (oder die Ordensprovinz oder das Kloster, zu der, bezw. zu dem ich im Augenblick meines Todes gehöre), mit dem Zusatz, daß, falls bei meinem Tode keines meiner Geschwister mehr am Leben ist, die Kongregation (oder die Provinz oder das Kloster) als Universalerbe gelten soll."[1])

Aber auch ein Novize, der noch keine eigenen Güter besitzt, ist doch verpflichtet, ein Testament zu machen. Dies ergibt sich, abgesehen vom Wortlaut des can. 569, § 3, auch aus einer besonderen Antwort, die der Generalobere der Redemptoristen von der Commissio Codicis erhalten hat, und die wir hier mit den Worten, wie sie uns mitgeteilt worden, wiedergeben, wenn auch die offizielle Veröffentlichung dieser Erklärung vielleicht später an zuständiger Stelle stattfinden wird: „Testamentum, de quo Codex in can. 569, § 3, conficiendum est, tum quoque, si novitius non habeat bona praesentia, sed tantum obventura."[2])

4. Frage. Muß dies Testament auch vor dem bürgerlichen Gesetze gültig sein?

Antwort. Ja, soweit dies wenigstens möglich ist. Dies steht zwar nicht im Text, aber es ergibt sich einigermaßen aus der Natur der Sache. Wenn die heilige Kirche ein Testament vorschreibt, so muß man annehmen, daß sie ein gültiges Testament vorschreibt, wodurch nicht nur der Religiose soviel als möglich vor seiner Profeß sich von der Sorge für seine zeitlichen Güter freimacht, sondern wodurch auch verhindert wird, daß nach seinem Tode für die Genossenschaft oder die Erben Streitigkeiten und Unannehmlichkeiten entstehen. Dies wird noch bestätigt durch analoge Kanones, aus denen hervorgeht, welchen Wert die Kirche darauf legt, daß bei Verträgen, Abkommen oder letztwilligen Verfügungen die Formali-

[1]) Was den Vermögensverzicht zugunsten von Verwandten angeht, so können wir hier auf das Beispiel des heiligen Alfons hinweisen. Als ihm eine sehr reiche Erbschaft zufiel, ließ er sie ganz seinen Verwandten zukommen, damit sie standesgemäß leben könnten, obwohl seine Kongregation sich damals in großer Armut befand. Im übrigen verlangt der ordo charitatis, daß man auch die Interessen des Ordens fördere. Es ist auch empfehlenswert, in seinem Testament einen Testamentsvollstrecker zu bestimmen. Man kann z. B. sagen: „Als Testamentsvollstrecker bestimme ich den, der im Augenblick meines Todes Verwalter meines Vermögens ist." Sollte dies ein Geistlicher oder ein Ordensmann sein, dann hat er zur Vollziehung die Erlaubnis seines Ordinarius nötig (can. 139, § 3; can. 592).

[2]) So im Rundschreiben des Generals der Redemptoristen P. Murray vom 11. April 1919.

täten des bürgerlichen Rechtes beobachtet werden (vgl. z. B. can. 547, § 2, über die Mitgift der Klosterschwestern; can. 581, § 2, über den Vermögensverzicht bei der feierlichen Profeß; can. 1301 über das Testament betreffs kirchlicher Geräte und Schmuckgegenstände; can. 1513, § 2, über die letztwilligen Verfügungen in bonum Ecclesiae; can. 1529 über die Kontrakte im allgemeinen). Daß die Beachtung des Bürgerlichen Gesetzbuches für einige Testamente im Kodex ausdrücklich verlangt wird, geschah nicht, um diesen eine Ausnahmestellung zu geben, sondern aus besonderer Fürsorge, damit die kirchlichen Sachen, worum es sich dabei handelt, ganz sicher in den Besitz derer gelangen, die allein dazu berechtigt sind.

Die Autoren, die etwas näher auf das Testament der Novizen eingehen, sind denn auch alle der Meinung, hier werde ein Testament verlangt, das auch vor dem bürgerlichen Gesetze Geltung hat.[1]) Der Grund, den z. B. Brandys angibt, ist klar: Nur in diesem Falle werden soviel als möglich die Streitigkeiten unter den Erben und dem Orden verhindert, was ohne Zweifel mit in der Absicht des Gesetzgebers lag.

Endlich entschied in diesem Sinne auch die Commissio Codicis selbst in ihrer oben angeführten Antwort an den General der Redemptoristen, in der es heißt: „Testamentum, de quo Codex in can. 569, § 3, conficiendum est, etiamsi ex lege civili invalidum sit .... Sed curandum est, ut, cum primum fieri poterit, testamentum etiam ex lege civili vim habeat, nulla tamen in eo mutata dispositione, nisi secundum canonem 583, 2." Daraus geht zugleich hervor: Falls in der Gegenwart Hindernisse bestehen, um ein nach dem bürgerlichen Recht gültiges Testament zu machen, muß man wenigstens später so bald als möglich dafür sorgen, daß es auch vor dem bürgerlichen Gesetze seine Gültigkeit erlange.

In einem Falle könnte man sich vielleicht für berechtigt halten, diese Formalitäten oder sogar die Errichtung des Testamentes selbst beiseite zu lassen, nämlich wenn man sein Vermögen ohne weiteres den gesetzlichen Erben hinterlassen will, so daß jeder den ihm vom Gesetze bestimmten Anteil erhält. Ist auch eine solche Verfügung meist nicht praktisch und eher abzuraten, weil dadurch die Güter nicht selten solchen zufallen, denen sie besser nicht vermacht würden, so ist doch der Novize natürlich ganz und gar frei, auf diese Weise seine letztwillige Verfügung zu treffen: „Libere condat" sagt der Kodex. Macht er es so, dann könnte man denken, in einem solchen Falle brauche der Novize sich um die bürgerlichen Formalitäten weiter nicht zu kümmern, da ja ohne diese das Vermögen doch den betreffenden Personen zufällt. Ja, aus demselben Grunde brauche er überhaupt kein Testament zu machen, denn

[1]) Vgl. Blat a. a. O. S. 551; Vreuls a. a. O. S. 53, Anm. 4; Brandys a. a. O. S. 34 f.

ohne positiv zu verfügen, treffe er in Wirklichkeit doch tatsächlich zugunsten derer seine Verfügung, denen er sein Vermögen hinterlassen will, nämlich zugunsten der gesetzlichen Erben.

Wenn wir auch nicht leugnen, daß etwas für diese Meinung spricht — vorausgesetzt, daß man dann später keine Aenderung trifft, indem man ein eigentliches Testament zugunsten anderer macht, oder doch nur in Uebereinstimmung mit can. 583, n. 2 (siehe unten 6. Frage) — so meinen wir doch, daß sowohl der Ausdruck „Testamentum ... condat", als auch der Zweck des Gesetzgebers in jedem Falle zunächst eine positive Verfügung verlangt, und zwar ein offizielles Schriftstück, aus dem der Wille des Erblassers deutlich hervorgeht. Mithin scheint uns die Behauptung nicht zutreffend, wer keine positive Verfügung treffe und dem allgemeinen Gesetze seinen Lauf lasse, mache aequivalenter ein Testament, er macht eben kein Testament, worauf doch, wie wir gesehen haben, die Absicht des Gesetzgebers hinzielt.

Auch sage man nicht, niemand sei verpflichtet zu einem unnützen Akte. Ein solcher aber sei ein positives Testament zugunsten der gesetzlichen Erben. Wir antworten: Nur durch eine positive schriftliche Verfügung, die vor dem bürgerlichen Recht gültig ist, wird allen etwa entstehenden Schwierigkeiten und Zwisten sicher vorgebeugt, was ja auch die Absicht des Gesetzgebers ist.

5. Frage. Muß das hier vorgeschriebene Testament noch nach der Profeß gemacht werden, wenn es vorher versäumt würde?

Antwort. Wir glauben diese Frage bejahen zu müssen, aber, wie wir in Frage 2 bemerkten, nur für die, welche nach Inkrafttreten des Kodex ihre zeitliche Profeß in einer religiösen Kongregation gemacht haben. Denn der Kodex schreibt offenbar die Errichtung eines Testamentes vor. Daß dies noch vor der Profeß geschehen soll, ergibt sich aus der Natur der Sache, weil später die Sorge für zeitliche Güter nach Möglichkeit beseitigt sein soll. Daß aber der Ausdruck „ante professionem votorum temporariorum" ad finiendam und nicht vielmehr ad urgendam vel determinandam obligationem gebraucht wird, kann man nicht beweisen. Hat man also seiner Verpflichtung noch nicht genügt, dann muß man ihr später so bald als möglich nachkommen. Eine Bestätigung unserer Ansicht könnte man vielleicht in can. 569, § 2, finden, wonach die Verfügung in betreff der Verwaltung und der Einkünfte aus dem Vermögen, sofern sie nicht vor der Profeß geschehen ist, noch nach der Profeß gemacht werden muß. Daß dies für diese Verfügung ausdrücklich angegeben ist, hat seinen Grund in der Voraussetzung, die der Kodex hier macht, daß nämlich die entsprechende Verfügung, die vor der Profeß getroffen wird, sich nicht auf zukünftige Güter erstreckt; vom Testament aber sagt der Kodex: „de bonis praesentibus vel forte obventuris", und deshalb setzt er nicht

voraus, daß später noch ein solches Testament nötig ist. Jedenfalls kann man can. 569, § 2, nicht als Beweis gegen unsere Ansicht anführen.

Muß nun ein Mitglied einer religiösen Kongregation, das erst nach seiner Profeß sein Testament macht, dazu noch die Erlaubnis des Heiligen Stuhles oder des eigenen Obern haben? Nach den Normae n. 122 war dies wohl verlangt: „Sorores professae tum ad faciendum, tum ad mutandum testamentum indigent venia Apostolicae Sedis; attamen in casibus vere urgentibus sufficiet licentia vel Ordinarii, vel Moderatricis Generalis, vel etiam, si aliter fieri nequit, Superiorissae localis." Weil aber der Kodex jetzt das Testament zur Pflicht macht, und zwar vor der Profeß, so spricht er nicht mehr von einer Erlaubnis, die man einholen müßte für den Fall, daß das Testament aus irgend einem Grunde nach der Profeß gemacht wird; wohl aber für den Fall der Aenderung des Testamentes, worüber gleich in Frage 6. Solange nun die Existenz eines Gesetzes nicht bewiesen ist, das auch jetzt noch für die nachträgliche Errichtung des Testamentes eine eigene Erlaubnis verlangt, kann man sich unseres Erachtens ruhig davon entbunden halten. Doch ist es vielleicht ratsam, ad cautelam vorher die Sache dem Generalobern vorzulegen. Bei den Normae lag die Sache einigermaßen anders; danach war die Errichtung eines Testamentes vor der Profeß keine Pflicht. „Convenit" hieß es in n. 120. Wurde das Testament erst nach der Profeß gemacht, dann war es mehr eine freie Tat. Vielleicht war das der Grund, warum für eine Verfügung, die man mehr aus freien Stücken machte, jene Erlaubnis gefordert wurde.

Hat ein Mitglied einer religiösen Kongregation, das nach Inkrafttreten des Kodex seine zeitliche Profeß abgelegt hat, zwar gemäß can. 569, § 3, sein Testament gemacht, aber nicht mit den nötigen Formalitäten, wie sie das bürgerliche Gesetz fordert, dann muß aus denselben Gründen, die wir oben angegeben, das Versäumte später nachgeholt werden, sobald sich dazu Gelegenheit bietet.[1])

---

[1]) Vgl. auch die Antwort an den Redemptoristengeneral S. 338, Anm. 2. Es könnte jemand fragen, ob er durch die besonderen Antworten des Heiligen Stuhles, die in diesem Artikel zitiert wurden, verpflichtet sei, so daß er sich schon deshalb an die von uns vorgetragenen Ansichten halten muß, weil der Heilige Stuhl in einer besonderen Antwort für die Redemptoristen so entschieden hat, auch wenn die übrigen Gründe (in betreff der Verpflichtung der Testamentserrichtung und in betreff der Einhaltung der bürgerlichen Formalitäten, auch dann, wenn der Novize noch keine eigenen Güter besitzt) ihn nicht überzeugen. — Darauf antworten wir verneinend, weil es sich hier handelt um eine „Interpretatio legis data per modum rescripti in re peculiari", die nach can. 17, § 3, keine Gesetzeskraft hat und nur diejenigen bindet, für die sie gegeben ist. Selbst wenn man der Ansicht sein sollte, daß es sich hier nicht schlechthin um ein „Rescriptum in re peculiari" handelt, da der Gegenstand der Interpretation universell ist (nämlich die Lösung eines Zweifels über den Sinn eines allgemeinen kirchlichen

6. Frage. Darf man dies Testament später frei ändern? Antwort. Nein, dazu ist die Erlaubnis des Heiligen Stuhles erfordert. Nur in dringenden Fällen, wenn keine Zeit ist, sich an den Heiligen Stuhl zu wenden, genügt die Erlaubnis des höheren Obern General oder Provinzial oder ihr Stellvertreter; can. 488, n. 8) oder, wenn man sich auch nicht an diesen wenden kann, die Erlaubnis des Hausobern. So steht klar in can. 583, n. 2: „Professis a votis simplicibus in Congregationibus religiosis non licet, Testamentum conditum ad normam can. 569, § 3, mutare sine licentia Sanctae Sedis, vel, si res urgeat nec tempus suppetat ad eam recurrendi, sine licentia Superioris majoris, aut si nec ille adiri possit, localis."

Weil hier steht: „Testamentum conditum ad normam can. 569, § 3", so olgt daraus, daß dies Verbot nur für diejenigen gilt, die nach can. 569, § 3, verpflichtet waren, ein Testament zu machen. Jene also, die vor Pfingsten 1918 ihre zeitlichen oder ewigen Gelübde abgelegt und vorher oder nachher, auch nach der Einführung des neuen Kodex, aus freien Stücken oder nur kraft ihrer Regel ihr Testament gemacht haben, können dies noch zu jeder Zeit frei ändern, es sei denn, daß die Konstitutionen es verbieten, was wohl gewöhnlich der Fall ist, wenn diese überhaupt die Errich ung eines Testamentes vorschreiben. In den neueren Kongregationen wird gewöhnlich ein derartiges Verbot in die Regel aufgenommen sein gemäß n. 122 der Normae: „Sorores professae tum ad faciendum, tum ad mutandum testamentum indigent venia Apostolicae Sedis; attamen in casibus vere urgentibus sufficiet licentia vel Ordinarii, vel Moderatricis Generalis, vel etiam, si aliter fieri nequit, Superiorissae localis."

Auch aus der Antwort, die dem General der Redemptoristen gegeben wurde (vgl. S. 338, Anm. 2), geht hervor, daß sowohl die Verpflichtung ein Testament zu machen, als das Verbot, es zu ändern, an sich nur für die gilt, die nach Pfingsten 1918 ihre zeitlichen Gelübde abgelegt haben.[1])

Gesetzes) und nur die Form partikulär, so ist jedenfalls diese Interpretation nicht „per modum legis exhibita" gemäß can. 17, § 2, mit der genügend offenbarten Absicht, alle zu verpflichten. Deshalb gilt von ihr nicht, was derselbe Kanon sagt: „eamdem vim habet ac lex ipsa", und sie verpflichtet also nicht ohneweiters alle, sondern direkt nur die, welchen sie gegeben wurde. Indirekt aber wird diese Entscheidung wohl der Lehre, die mit ihr übereinstimmt, soviel doktrinellen Wert verleihen, daß praktisch alle sie als die einzig richtige anerkennen müssen. Vgl. „Nederl. Kathol. Stemmen" 1918, S. 16 ff.

[1]) Hier könnte die Frage aufgeworfen werden, ob es auch eine Aenderung des Testamentes bedeutet, zu der die Erlaubnis des Heiligen Stuhles erfordert ist, wenn man durch Schenkung oder Verkauf über ein bestimmtes Gut verfügt, über das man bereits durch Testament verfügt hatte, z. B. wenn man durch seinen Administrator ein Haus verkaufen läßt, das man schon testamentarisch vermacht hatte. Wir meinen darauf verneinend antworten

Wie vorauszusehen, werden gar manche Bittgesuche an die römische Kurie gerichtet werden, um ein Testament abändern zu dürfen, da so leicht neue Umstände eintreten können, die die Aenderung eines Testamentes wünschenswert machen. Dazu kommt die Unerfahrenheit der Novizen, die selbst dann, wenn sie von einem Notar Aufklärung erhalten, doch meistens nur schwer sich in die verschiedenen Möglichkeiten hineindenken können, und es darum unterlassen, etwa mittels eines bedingten Testamentes einer späteren Abänderung vorzubeugen. Daher geben wir zum Schluß ein Beispiel eines solchen Gesuches. Es betrifft eine Person, die nach Pfingsten 1918 Profeß gemacht hat und wegen des plötzlichen Todes ihres Bruders ihr Testament ändern will:

Beatissime Pater!

N. N. sacerdos (clericus, frater laicus, soror) professus (professa) .... in Congregatione .... (in Provincia .... in domo ....) ad pedes S. V. provolutus (provoluta) humiliter veniam petit, secundum can. 583, n. 2, mutandi suum testamentum, quod propter inopinatam mortem sui fratris nova redactione indiget.

Pro qua gratia .... (weiter ist nichts hinzuzufügen).

Man sende das Gesuch an den römischen Prokurator der betreffenden Genossenschaft oder unmittelbar „Alla S. Congregazione dei Religiosi“ (oder: „A la S. Congrégation des Religieux“), Cancellaria Apostolica. Rom.

Das tschechoslowakische Ehereformgesetz vom 22. Mai 1919.[1])

Von Universitäts-Professor Dr Joh. Schlenz, Prag.

I. Es ist bekannt, daß bei uns die Ehereformer besonders seit den letzten zwanzig Jahren eine ungemein rührige Tätigkeit entfalteten. Durch Gründung sogenannter Ehereformvereine, durch Veranstaltung zahlreicher Versammlungen, durch Verbreitung entsprechender Broschüren und Flugschriften, besonders aber durch die eifrige Mitarbeit der kirchenfeindlichen Presse suchte man das Volk und die Regierung für Zivilehe und Ehetrennung zu gewinnen. Eine eigene Zeitschrift, „Die Fessel“, wurde gegründet als Zentralorgan der ganzen Bewegung. Besonders lebhaft gestaltete

zu müssen. Denn in diesem Falle ändert man direkt das Testament nicht, sondern man läßt nur seinen Verwalter einen Akt setzen, der indirekt eine teilweise Aenderung des Testamentes zur Folge hat. — Da nun das Verbot des can. 583, n. 2, eine Beschränkung der Freiheit ist, so darf es unseres Erachtens nicht weiter ausgedehnt werden, als die Worte des Gesetzes selbst verlangen, so daß eine solche Verfügung, wenn nichts anderes im Wege steht, ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles geschehen kann.

[1]) Gesetzessammlung (Sg) Nr. 320; kundgemacht am 13. Juni 1919.

sich diese Agitation im Jahre 1906. Damals wurde auch eine Unterschriftensammlung zugunsten der Ehereform eingeleitet; sie ergab etwa 80.000 Unterschriften.

Da erhob sich das katholische Volk zur Abwehr. Die Protestbewegung, die nun einsetzte, überraschte selbst die Gegner. Nicht weniger als **4,500.000** Unterschriften wurden gesammelt für die Aufrechterhaltung des christlichen Eherechtes und der christlichen Familie! Im Jahre 1910 begann die Bewegung neuerdings; doch auch damals wurde der Ansturm glücklich abgeschlagen.

Daß man nach dem Kriege mit besonderer Schärfe den Kampf wieder aufnehmen werde, war vorauszusehen. Schrieb doch „Die Fessel" in der Aprilnummer vom Jahre 1916: „Die Ehereform wird nach dem Kriege die wichtigste Staatsfrage werden! Laßt uns diese Zeit ruhig abwarten! Wir lassen nicht locker! Das Ende des Krieges ist der Anfang der Ehereform." Wie wir sehen, ist diese Prophezeiung, wenigstens im tschechischen Staate, in Erfüllung gegangen.

In Deutschösterreich gelang es ihnen allerdings nicht. — Der jüdische Abgeordnete Ofner brachte am 27. November 1918, also unmittelbar nach dem Zusammenbruche, in der Nationalversammlung in Wien einen Gesetzesantrag ein, der die Abschaffung der §§ 63, 64, 111 u. a., sowie die gesetzliche Trennbarkeit der Ehe, kurz das Programm der Ehereformer, verlangte. Der Antrag fand von den Sozialdemokraten, Liberalen und leider auch von Deutschnationalen Unterstützung. Doch dank der energischen, von der christlichsozialen Partei organisierten Gegenagitation wurde auch diesmal der Angriff abgewehrt.

Bei uns in Böhmen aber kam es anders! Da hatten besonders die Freidenker und die durch ihren fanatischen Kirchenhaß bekannten tschechischen Sozialisten schon jahrelang gründlich vorgearbeitet. Es ist sehr bezeichnend, daß der Antrag der Ehereformer auf Einführung der Zwangszivilehe und Ehetrennung der erste war, welcher der Nationalversammlung vorgelegt wurde.

Das Ringen um das endgültige Schicksal dieses Antrages dauerte von der Einberufung der Nationalversammlung bis zur Abstimmung am 22. Mai 1919.

Der erste Gesetzesentwurf, welchen der Justizausschuß vorlegte, war geradezu eine Herausforderung des christlichen Volkes. Denn er enthielt nach dem Antrage der Freidenker die allgemeine Zwangszivilehe, die Ehetrennung u. dgl. Daher setzte alsbald eine umfassende Gegenbewegung der Katholiken ein, an der sich vor allem der Klerus beteiligte. Millionen von Unterschriften wurden gesammelt als Protest besonders gegen die Zwangszivilehe und die Ehetrennung. Der gewaltige Sturm der Entrüstung war nicht vergeblich; er hatte zur Folge, daß der erste Entwurf zur Umarbeitung zurückgeschickt wurde. Der zweite Entwurf des Justizausschusses

zeigte bereits bedeutende Milderungen. Statt der obligatorischen begnügte er sich mit der Wahl-Zivilehe und wahrte damit wenigstens die Gewissensfreiheit.

Die entscheidende Debatte um die endgültige Annahme des Ehereformgesetzes dauerte drei Tage, vom 20. bis zum 22. Mai. Unter den Rednern, welche den katholischen Standpunkt energisch vertraten, ragte vor allem der damalige Abgeordnete und nunmehrige hochwürdigste Herr Erzbischof Dr Franz Kordač hervor. Dem tiefen Eindrucke seiner begeisterten Rede vermochten sich selbst die Gegner nicht zu entziehen.[1]) Die zwei wichtigsten Abstimmungen bezogen sich auf die Zwangszivilehe und die Ehetrennung. **Für** die Zwangszivilehe, nach dem Antrage des bekannten Dr Bartoschek, traten bloß die tschechischen Sozialisten ein, die in ihrem Kirchenhaß sogar das Prinzip der Gewissensfreiheit preisgaben. Da benahmen sich die Sozialdemokraten anders. Ihrem Grundsatze gemäß stimmten sie für die Freiheit in der Eheschließungsform, also gegen die Zwangszivilehe. So blieb es bei der Wahl-Zivilehe.

Der zweite wichtigste Gegenstand der Abstimmung war die Trennbarkeit der Ehe. **Für** die Trennbarkeit stimmten alle Sozialisten ohne Ausnahme, also die tschechischen Sozialisten und die Sozialdemokraten, ebenso die Demokraten und alle Agrarier,[2]) von denen aber sehr viele bei der Abstimmung fehlten; unter diesen fehlte diesmal auch der agrarische Abgeordnete Dechant Krojher. Zwei andere tschechische katholische Geistliche und Abgeordnete der Agrarier stimmten leider für die Ehetrennung. Diese Herren haben damit ihrem Namen, noch mehr aber ihrem Stande wahrlich — keine Ehre gemacht![3])

Wenn die wahre Ueberzeugung der Katholiken dieses Staates in bezug auf die Ehetrennung unverfälscht zum Ausdruck gekommen wäre, wie dies in einer demokratischen Republik vorausgesetzt werden sollte, dann wäre die damalige Abstimmung am 22. Mai anders ausgefallen.

Eine für uns Deutsche beschämende Tatsache sei noch angeführt. Es ist bekannt, daß in den ersten Monaten nach dem Umsturze das deutsche Volk der neuen Regierung gegenüber sich sehr reserviert verhielt und alles sorgfältig vermied, was als tatsächliche Anerkennung gedeutet werden könnte, bevor noch die Friedenskonferenz die Frage entschieden hätte. Trotzdem zögerten die deutschen Freidenker, Ehereformer und ihre Gesinnungsgenossen

---

[1]) Auch mehrere Abgeordnete aus der Slowakei nahmen an den Debatten regen Anteil, namentlich der in der letzten Zeit oft genannte Pfarrer Hlinka.

[2]) Diese Partei ist freisinnig, besonders aber ihre Presse, und doch gehören ihr wohl gegen 100 tschechische katholische Geistliche an.

[3]) Siehe „Pražský Večerník" vom 23. Mai 1919, Nr. 117.

nicht, am 16. Jänner, also kaum zehn Wochen nach dem Umsturze, gemeinsam mit den tschechischen Vertretern beim Präsidenten der tschechischen Nationalversammlung sowie beim Ministerpräsidenten Dr Kramař, dem Justizminister Soukup u. a. vorzusprechen und um baldige Erledigung der Ehereform zu bitten. Gewiß, sehr bezeichnend! Wenn es damals deutsche katholische Volksvertreter gewagt hätten, ihre Wünsche oder Forderungen gemeinsam mit tschechischen Vertretern der Regierung vorzutragen, gemeinsam mit den Tschechen sich an Demonstrationsaufzügen zu beteiligen, wie hätten die Freisinnigen gelästert, als Volksverräter sie gebrandmarkt, die giftigsten Zeitungsartikel gegen sie gerichtet u. dgl. mehr.

Und was geschah jenen deutschen Vertretern? Nicht das geringste! Die „Bohemia" forderte sogar in einem langen Aufsatze vom 16. Jänner zur zahlreichen Teilnahme deutscher Gesinnungsgenossen an dieser tschechischen Demonstration auf.

II. Was den Inhalt[1]) des neuen Ehereformgesetzes betrifft, so läßt sich derselbe dahin zusammenfassen, daß damit die Wahl-Zivilehe eingeführt, eine Anzahl der bisher geltenden Ehehindernisse beseitigt und die Trennbarkeit aller, auch der katholischen Ehen verfügt wird.

a) Die Wahl-Zivilehe. Nach dem bisher in Böhmen u. a. geltenden österreichischen Zivileherechte gab es bloß die sogenannte absolute und die relative Not-Zivilehe; erstere nach Art. II des Gesetzes vom 25. Mai 1868, R.-G.-Bl. Nr. 47, nach welchem es in dem Falle, wo der betreffende Seelsorger infolge eines staatlich nicht anerkannten indispensablen Hindernisses die Vornahme des Aufgebotes und der Trauung verweigerte, den Eheverbern freistand, vor der Zivilbehörde die Ehe zu schließen; letztere nach dem Gesetze vom 9. April 1870, R.-G.-Bl. Nr. 51, wonach Konfessionslose sowie jene, die keiner gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft angehörten, vor der Zivilbehörde ihre Ehe schließen konnten. Durch das neue Ehereformgesetz ist nun für den ganzen Bereich des tschechoslowakischen Staates die fakultative oder Wahl-Zivilehe eingeführt worden; dies besagt § 1 des genannten Gesetzes: „Zur Gültigkeit der Ehe wird das Aufgebot und die feierliche Erklärung der Einwilligung zur Ehe, und zwar entweder bürgerlich oder kirchlich gefordert"; ebenso § 12: „Falls die Verlobten bloß die kirchliche Trauung wünschen, findet das Aufgebot und die Trauung beim zuständigen Seelsorger statt." Es bleibt demnach dem Ermessen der Eheverber freigestellt, ob sie ihre Ehe kirchlich vor ihrem Seelsorger oder bürgerlich vor dem Standesamte schließen wollen. Außer-

[1]) Siehe die zunächst für den Seelsorgeklerus herausgegebene Schrift: Schlenz, Das Ehegesetz vom 22. Mai 1919, Reichenberg, Verlag der Volksbundzentrale.

dem können jene, die zunächst bürgerlich ihre Ehe geschlossen haben, nachträglich auch noch kirchlich sich trauen lassen; denn § 12 verfügt: „Den bereits bürgerlich getrauten Parteien bleibt es überlassen, ob sie sich auch den kirchlichen Förmlichkeiten (!) unterziehen wollen."

Mithin ergeben sich nach diesen Bestimmungen drei Eheschließungsmöglichkeiten, die bloß kirchliche, die bloß bürgerliche und die bürgerlich-kirchliche.

Vergleicht man die Wahl-Zivilehe, die wir bekanntlich auch in England sowie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika finden, mit der Zwangs-Zivilehe, so steht letztere mit den Kirchengesetzen gewiß im schärfsten Widerspruche; sie ist zugleich unvereinbar mit der Gewissensfreiheit, da das Staatsgesetz Katholiken zu einer Eheschließungsform zwingt, die sie in ihrem Gewissen und nach ihrer Ueberzeugung für ungültig halten. Subjektiv kann sie allerdings ohne Sünde sein. Aber auch die fakultative Zivilehe ist zu verwerfen; denn sie beruht auf dem Indifferentismus, befördert diesen, führt zur Vernachlässigung der kirchlichen Eheschließung und stellt die Zivilehe der kirchlichen Trauung gesetzlich gleich. Doch entspricht sie wenigstens dem Prinzip der Gewissensfreiheit, und in dieser Hinsicht verdient sie vor der Zwangs-Zivilehe entschieden den Vorzug.[1])

Es ist klar, daß Katholiken unter schwerer Sünde verpflichtet sind, sich kirchlich trauen zu lassen. Für Mischehen verfügt § 12 ferner: „Bei gemischtem Religionsbekenntnisse der Verlobten findet das Aufgebot bei beiden Seelsorgern, die Trauung nach dem Willen der Verlobten bei einem der beiden Seelsorger oder bei beiden statt." Katholische Seelsorger und Brautleute werden sich allerdings bezüglich der Mischehen an die kirchlichen Vorschriften halten![2])

Hiebei sei hervorgehoben, daß auch die Verfügungen des neuen Kirchengesetzbuches bezüglich der Mischehen begreiflicherweise streng lauten; so bestimmt can. 1063: „Trotz erlangter Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit ist es weder vor noch nach der kirchlichen Trauung den Eheleuten gestattet, sich auch an den akatholischen Religionsdiener zur Leistung oder Erneuerung des Ehekonsenses zu wenden. Weiß der Pfarrer sicher, daß die Brautleute diese Vorschrift übertreten werden oder schon übertreten haben, so darf er nur aus sehr triftigen Gründen unter Beseitigung des Aergernisses und nur nach Befragen seines Bischofs ihrer Ehe assistieren."[3])

---

[1]) Siehe Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes [2], S. 411; Sägmüller, Kirchenrecht [2], S. 541; Schnitzer, Eherecht [5], S. 52 bis 84 u. a.

[2]) Siehe Haring a. a. O. S. 531 ff.

[3]) Siehe auch can. 1061, 1062, 1064; Perathoner, Das kirchliche Strafrecht, 1919, S. 70.

b) Ehehindernisse. Auch bezüglich der Ehehindernisse hat das neue Ehegesetz gründlich „reformiert", und zwar im Sinne der modernen Ehereformer. Folgende trennende Ehehindernisse, die bisher das bürgerliche Eherecht aufrecht gehalten, hat das tschechoslowakische Ehereformgesetz beseitigt: 1. Das Hindernis der höheren Weihe, beziehungsweise der feierlichen Ordensprofeß (nach § 63 a. b. G.-B.); 2. der Religionsverschiedenheit (§ 64 a. a. O.); 3. des Ehebruches (§ 67 a. a. O.); 4. des Ehebandes (§ 111); 5. des Katholizismus, auf Grund der Hofdekrete vom 26. August 1814 und vom 17. Juli 1835; 6. das Hindernis der Schwägerschaft (§ 66 a. a. O.), das nunmehr in der Seitenlinie bloß auf den ersten Grad beschränkt ist: „Die Schwägerschaft ist insoweit ein Ehehindernis, daß der eine Ehegatte keine Ehe schließen kann mit Verwandten des anderen Ehegatten in direkter Linie und mit dessen vollbürtigen oder halbbürtigen Geschwistern" (§ 25, Abs. 3). Zusammenfassend erklärt daher § 25, Abs. 1, des neuen Gesetzes: „Die Bestimmungen der §§ 63, 64, 66, 67, 94, 111, 115, 116, 119, 125, 133, 134, 135, 136 a. b. G.-B. und der Hofdekrete vom 26. August 1814, Nr. 1099 J. G. S. und vom 17. Juli 1835, Nr. 61 J. G. S., sowie des § 25 des ungarischen Gesetzartikels XXXI vom Jahre 1894 sind aufgehoben."[1])

Man sieht, die Ehereformer sind bei uns zum Ziele gekommen. Die ihnen längst verhaßten Hindernisse sind gefallen; man hat die Zivilehe so leicht als möglich gemacht. Gewiß wird auch die Beseitigung dieser Hindernisse viel dazu beitragen, daß laue Katholiken, unter schwerer Verletzung der Vorschriften ihrer Kirche, sich mit der bloßen Zivilehe begnügen werden.

c) Ehetrennung. Die verhängnisvollsten und verderblichsten Bestimmungen betreffen die Ehetrennung. Im alten Oesterreich galten als trennbar die Ehen der Protestanten sowie der Konfessionslosen, in einer in § 115 des a. b. G.-B. angeführten Anzahl von Fällen; ferner die Ehen der Juden, nach den §§ 133 bis 136 a. b. G.-B. unter den dort angeführten Bedingungen und endlich die der türkischen Staatsangehörigen.

Dagegen galten die Ehen, bei deren Abschluß beide Teile oder auch nur ein Teil katholisch war, nach § 111 des a. b. G. B. als untrennbar. Solche Eheleute konnten daher, auch wenn sie gerichtlich geschieden waren, keine zweite Ehe schließen, da trotz der Scheidung das Band einer katholischen Ehe als nicht getrennt angesehen wurde.

Die weltliche Gesetzgebung hielt stets an diesen Grundsätzen fest; in Deutschösterreich bestehen sie auch gegenwärtig noch zu Recht; anders im tschechoslowakischen Freistaate!

Als bekannt wurde, daß eine Reform des bürgerlichen Eherechtes im Sinne der modernen Forderungen bevorstehe, da war

[1]) Siehe über letztgenannten Paragraphen: Grießl, Kirchliche Vorschriften in Ehesachen, 1912, n. 609.

man wohl allgemein auf die besonders von den Freidenkern und Konfessionslosen stürmisch verlangte Ehetrennung gefaßt; aber katholischerseits hoffte man doch noch, daß wenigstens die von Katholiken kirchlich geschlossenen Ehen, entsprechend den Grundsätzen und Forderungen des katholischen Bekenntnisses, von der Trennung verschont bleiben würden.

Allein, man hatte sich getäuscht! Die Trennbarkeit wurde ausnahmslos für alle Ehen gesetzlich festgelegt. Das Ehereformgesetz unterscheidet zwei Arten von Trennungen, nämlich solche ohne vorausgegangene Scheidung und solche nach bereits erfolgter Ehescheidung.

Im ersten Falle muß die Klage auf Trennung der Ehe auf entsprechende Gründe sich stützen. Das Gesetz führt in § 13, Absatz a bis i, neun derselben an, nämlich:

a) „wenn der Ehegatte einen Ehebruch begangen hat; b) wenn er rechtskräftig zu einer wenigstens dreijährigen Kerkerstrafe verurteilt wurde, oder zu einer kürzeren Kerkerstrafe, aber wegen einer strafbaren Handlung, die aus solchen Beweggründen hervorgegangen oder unter solchen Umständen verübt worden ist, die auf einen verworfenen Charakter schließen lassen; c) wenn er seinen Ehegatten boshaft verlassen hat und auf gerichtliche Aufforderung nicht binnen sechs Monaten zurückkehrt. Falls sein Aufenthalt nicht bekannt ist, hat die gerichtliche Aufforderung öffentlich zu geschehen; d) wenn der eine Ehegatte dem Leben oder der Gesundheit des anderen nachgestellt hat; e) bei wiederholten Mißhandlungen, schweren Kränkungen oder wiederholten Beleidigungen an der Ehre; f) wenn er ein ausschweifendes Leben führt; g) wegen einer dauernden oder periodisch verlaufenden Geisteskrankheit, welche drei Jahre andauert; wegen angeborener oder erworbener, schwerer geistiger Degeneration, einschließlich schwerer Hysterie, Trunksucht oder gewohnheitsmäßigen Mißbrauches von Nervengiften, falls dies zwei Jahre andauert, wegen Fallsucht, wenn dieselbe wenigstens ein Jahr dauert, mit mindestens sechs Anfällen im Jahre oder mit dazugekommener Geistesstörung; h) wenn eine so tiefe Zerrüttung der Ehe eingetreten ist, daß man von den Ehegatten billigerweise nicht verlangen kann, daß sie in der ehelichen Gemeinschaft verbleiben. Die Trennung kann nicht ausgesprochen werden über Klage desjenigen Teiles, welcher an der Zerrüttung überwiegend schuld ist; i) wegen unüberwindlicher Abneigung. Der Klage kann nur dann stattgegeben werden, wenn dem Ansuchen um Trennung, gegebenenfalls auch nachträglich, auch der andere Ehegatte beitritt. Doch muß in diesem Falle die Trennung nicht sogleich verwilligt werden, sondern es kann vorher auf Scheidung von Tisch und Bett, und zwar auch zu wiederholten Malen erkannt werden."

Man erkennt, daß mehrere der angeführten Gründe sehr unbestimmt lauten; so können namentlich die letzten beiden Gründe:

Zerrüttung der Ehe und unüberwindliche Abneigung leicht mißbraucht werden. Von einer taxativen Anführung der Trennungsgründe kann da wohl kaum mehr die Rede sein. Bei dem letztgenannten Grunde: Unüberwindliche Abneigung wird allerdings die einschränkende Bedingung beigegeben, daß auch der andere Gatte zustimme. Doch ermöglicht dies den noch ärgeren Mißbrauch, durch gegenseitige Vereinbarung die Ehe zu trennen. Kurz, die Grundlage eines geordneten Familienlebens, die dauernde eheliche Verbindung, ist erschüttert, zum unermeßlichen Schaden der Gesellschaft und des Staates![1])

Ein Vergleich mit § 115 des a. b. G.-B., dem obige Bestimmungen zum Teil entlehnt sind, liefert den überraschenden Beweis, daß nunmehr durch das neue Gesetz die Ehetrennungen bedeutend leichter gemacht werden als früher die einfachen Ehescheidungen, wenigstens was die Gründe anbelangt; daher werden die Ehetrennungen ohne Zweifel bald außerordentlich zahlreich werden.

Dazu kommt nun noch eine zweite, viel leichtere Möglichkeit, die Ehen zu trennen, nämlich die gesetzliche Umwandlung der einfachen Ehescheidungen in vollständige Ehetrennungen. Hiebei sind folgende Fälle zu unterscheiden:

1. Sind die Ehegatten bereits drei Jahre gerichtlich geschieden, ohne daß sie seitdem das eheliche Leben wieder aufgenommen haben, dann kann jeder Gatte um Umwandlung der einfachen Scheidung in Trennung der Ehe ansuchen; hiebei ist es nicht einmal notwendig, daß das Gericht eine Untersuchung wegen unüberwindlicher Abneigung anstelle. Es genügt die Feststellung der Tatsache, daß die beiden Ehegatten bereits drei Jahre gerichtlich geschieden sind. Die Entscheidung wird ohne Prozeßverfahren gefällt. Also wiederum eine sehr bedeutende Erleichterung zur Beförderung der vollständigen Ehetrennungen.[2])

2. Sind die Gatten gerichtlich geschieden, und zwar aus einem der in § 13 angeführten Gründe, welcher demnach zur Ehetrennung hinreicht, dann wird über Ansuchen eines Teiles die bisherige einfache Scheidung in eine Trennung der Ehe umgewandelt; ja es wird hiebei — und das ist sehr auffallend — nicht einmal untersucht, ob der damalige Scheidungsgrund noch derzeit vorhanden sei; ausgenommen ist bloß Geisteskrankheit.

In den bisher besprochenen zwei Fällen ist nicht einmal die Zustimmung des anderen Teiles zur Ehetrennung erforderlich, sie kann also sogar gegen den Willen desselben verhängt werden.

---

[1]) Siehe Leo XIII., Enz. „Arcanum" vom 10. Februar 1880; „Quod Apostolici" vom 28. Dezember 1878; Cathrein, Moralphilosophie, II, 418 ff.; Leitner, Lehrbuch des kathol. Eherechtes, 1912, S. 560 bis 568

[2]) Siehe § 16, letzter Absatz; ebenso Durchführungsverordnung Art. II, Nr. 1, Absatz 3.

3. Bei Ehescheidungen, die nicht zu den genannten zwei Arten gehören, hat man zu unterscheiden, ob sie vor der Wirksamkeit dieses Gesetzes, also vor dem Juli 1919 oder erst nachher eingetreten sind. Im ersten Falle müssen zum Zwecke der Umwandlung der Scheidung in Trennung seit der Scheidung mindestens sechs Monate verflossen sein, im zweiten Falle mindestens ein Jahr. In beiden Fällen wird die Trennung vom Gerichte ausgesprochen, wenn unüberwindliche Abneigung der Ehegatten erweisbar ist. Außerdem ist hiebei die Zustimmung beider Ehegatten erforderlich; daher ist bei einem solchen Ansuchen der andere Gatte zu verständigen und vor Gericht zu laden. Erscheint er nicht, so gilt dies als Zustimmung.

Aus Obigem ergibt sich, daß nunmehr im tschechischen Freistaate katholische Priester und Ordensgeistliche mit feierlicher Profeß ohneweiters eine staatlich gültige Ehe vor der weltlichen Behörde schließen, daß Christen mit Juden, Türken u. a. Ungetauften sich bürgerlich verehelichen und wieder trennen können. Jede Rücksicht auf die elementarsten Forderungen des katholischen Bekenntnisses und der Grundsätze des christlichen Eherechtes ist beseitigt, die modernen Ehereformer haben bei uns ihr heißersehntes Ziel erreicht! Nur die obligatorische Zivilehe fehlt ihnen noch; da dürften sie allerdings, wie es scheint, nicht so bald Erfolg haben.

Das Zeugnis muß man den Urhebern dieses modernen Ehegesetzes ausstellen, daß sie ihrerseits Zivilehe und Ehetrennung so leicht als möglich gemacht haben, daß sie es selbst dem Ehebrecher leicht machen, nach dreijähriger Scheidung die Ehe zu trennen und die Ehebrecherin zu heiraten!

Doch die schlimmen Folgen dieses Gesetzes werden auch bei uns nicht ausbleiben. Schon jetzt zeigt sich selbst in freisinnigen Kreisen eine gewisse Sinnesänderung. Der berühmte Rechtsgelehrte R. Sohm schrieb seinerzeit betreffs der Zivilehe die Worte: „Der Zivilakt ist nicht bloß unpopulär, ihm wird vom evangelischen wie vom katholischen Volke Deutschlands geradezu und offen die Anerkennung seiner eigentümlichen Rechtswirkungen verweigert .... Jede kirchliche Trauung ist ein Protest des nationalen Gewissens gegen das Reichsgesetz.“[1]) Ueber den kanzleimäßigen Abschluß der Zivilehe schreibt derselbe: „In der kahlen Amtsstube vollzieht sich geschäftsmäßig, wahrhaft trostlos der Akt der Zivileheschließung, kaum anders als die Auflassung eines Grundstückes; nichts, was an die Bedeutung des Bundes für das Leben erinnert. Kein Saatkorn wird ausgestreut, welches im Ehestande Frucht tragen könnte! Weder den Eheleuten noch der bürgerlichen Gesellschaft kann dies zum Segen sein.“ Daher erklärt der gefeierte Jurist, es sei im Interesse des Staates und

[1]) Siehe Sohm, Die obligatorische Zivilehe, S. 25, 30 u. a.

der menschlichen Gesellschaft gelegen, auf eine weihevolle Abschließung der Ehe vor dem Religionsdiener hinzuwirken.[1])

Auch im tschechoslowakischen Freistaate beginnt man das vielfach einzusehen. Selbst den Sozialdemokraten beginnt die Zivilehe in der Kanzleistube nicht zu gefallen. Ihr Hauptorgan „Právo lidu" schrieb vor einiger Zeit, es sei doch peinlich und sonderbar, den Ehebund in einer Amtsstube abzuschließen, wo etwa kurz vorher über Kohlenlieferungen oder Erteilung einer Gewerbekonzession verhandelt wurde ..... Es sei Pflicht der Behörden, für einen möglichst feierlichen Abschluß der Zivilehe zu sorgen, den Zivilakt poetischer zu gestalten, sonst werde die Zivilehe bald an Ansehen verlieren und sich nicht recht einbürgern. In allem Ernst wird daher vorgeschlagen: Es seien für die Ziviltrauungen stilgerechte, würdige Gebäude aufzuführen und zu dem Zwecke entsprechende Baupläne von hervorragenden Architekten vorzulegen. Der Zivilakt sei durch Musik und Gesang zu verschönern, wofür hervorragende Künstler gewonnen werden müßten! — Vielleicht finden manche auf diese Weise noch den Weg zur Kirche zurück.

Noch mehr verstimmen und verbittern viele die rücksichtslosen Verfügungen betreffs der Ehetrennungen.

Als am 22. Mai 1919 dieses Gesetz angenommen worden war, da schrieb der freisinnig agrarische „Lidový dennik": „Die Nationalversammlung hat Tausende von unglücklichen Ehegatten aus der Knechtschaft befreit, in welche sie die Kirche gestürzt hatte." Aehnlich schrieb damals die gleichgesinnte agrarische Frauenzeitung: „Zvěstování".

Gegenwärtig aber, wo sich bereits die traurigen Wirkungen dieses Gesetzes, namentlich die Folgen der Ehetrennungen zeigen, beginnt die Stimmung bereits umzuschlagen. Wiederum ist es ein Blatt der Agrarier, der „Venkov", der aber nun ganz anders schreibt. Nach dem Berichte des „Pražský Večernik" vom 29. Jänner l. J. nennt das freisinnige Agrarblatt das Eherechtsgesetz, besonders mit Rücksicht auf die Ehetrennungen ein „Monstrum". Die Gerichtspraxis habe bereits die Mangelhaftigkeit jenes Gesetzes bewiesen. Man habe erkannt, das Ehegesetz schütze bezüglich der Trennung den schuldigen Gatten, dem es volle Freiheit lasse, während der unschuldige Teil auf Gnade und Ungnade preisgegeben werde. Wer auf Grund von § 13 und § 14 eine Trennungsklage einbringe, müßte ein Idiot sein, da er trotz eigener Schuld viel leichter und bequemer durch Umwandlung der Ehescheidung in Ehetrennung zum Ziele kommen könne. Daher seien die Bemühungen des Justizministeriums, wenigstens die wichtigsten Fehler dieses Ehetrennungsgesetzes zu beseitigen, sehr wohl begreiflich, ja unbedingt notwendig, besonders mit Rücksicht auf jene,

[1]) Siehe Kultur 1906, S. 131 ff.; Schnitzer a. O. S. 67 ff.

welchen durch die unüberlegten Bestimmungen dieses Gesetzes bereits Unrecht geschehen sei. In Nr. 29 vom 6. Februar 1920 wendet sich der ‚Pražský Večernik' an die Frauen und schreibt u. a.: „Auf Betreiben der Freidenker ist dieses Ehetrennungsgesetz zustande gekommen, nach welchem der Ehebrecher geradezu belohnt wird, da der schuldige Teil sogar bei Lebzeiten seiner ersten rechtmäßigen Gattin mit der Ehebrecherin eine neue Ehe schließen kann." Dann heißt es: „Wie viele Tränen verachteter Gattinnen und verlassener Kinder, wie viel Elend dieses freidenkerische Ehetrennungsgesetz bereits verschuldet hat, das wißt Ihr selbst. **Eine** Errungenschaft allerdings hat dieses Gesetz zu verzeichnen, nämlich die, daß die bisher leeren Kanzleien gewisser Advokaten sich wieder füllen."

Das sind gewiß bemerkenswerte Aeußerungen über die Folgen jenes Gesetzes, wie sie sich bereits seit kurzem Bestande desselben äußern. Nicht bloß im Interesse der Kirche, sondern auch im Interesse der Familien, besonders der Frauen und Kinder, wäre tatsächlich dringend zu wünschen, daß auch dieses Gesetz wie viele andere eine gründliche Umänderung erführe.

Allerdings läßt sich bloß dann ein günstiger Erfolg erhoffen, wenn alle jene, die noch auf dem Boden der christlichen Weltanschauung und der christlichen Lebensgrundsätze stehen, ohne Unterschied der Nation sich zusammenschließen und sich dem Ansturme der Kirchenfeinde zu gemeinsamer Abwehr mannhaft entgegenstellen.

Zum Jubiläum des Prämonstratenserordens.[1])

Mitgeteilt von Alfons Zak, Stift Geras.

Im Jahre 1920 feiert der weiße Prämonstratenserorden das achthundertjährige Jubiläum seiner Gründung, da er zu Beginn des Jahres 1120 vom ehemaligen Wanderprediger, dem heiligen Norbert († 1134 als Erzbischof von Magdeburg), in einem einsamen, wilden Tale, namens Prémontré, zwischen Laon und Soissons, gestiftet wurde. So wie der Zisterzienserorden im Vergleich mit den

[1]) „Der Prämonstratenserorden in den alten deutschen Metropolen." Herausgegeben vom Stifte Geras. (Wien, Buchhandlung der „Reichspost", 1919. 51 S. gr. 8°.) Das niederösterreichische Stift Geras beeilte sich, am Vorabend des Ordensjubiläums (1120—1920) eine äußerst schmucke Festschrift herauszugeben, die vom Chorherrn Alfons Zak verfaßt wurde und ein verläßliches Verzeichnis aller Stifte und Klöster des Ordens in den alten deutschen Metropolen, nach den Diözesen geordnet, bietet. Die erste Auflage der Schrift ist nahezu vergriffen. Anläßlich des Ordensjubiläums werden demnächst noch ein St Norbertus-Album (in Lilienfeld) und ein Generalkatalog des Ordens (in Pilsen) im Druck erscheinen.

Benediktinern, war auch der neue Orden Norberts vom Anfang an ein sehr strenger Reformorden der regulierten Augustiner-Chorherren mit eigenen Statuten und Einrichtungen. Abgesehen von dem klösterlichen Geist, vom Chorgebet, Gesang und Ritus, vom eucharistischen Kultus, von der Marienverehrung, von der Tätigkeit des Ordens in der Schule, von den Verdiensten um die Bodenkultur, Kunst und Wissenschaft u. s. w., bildete immer die praktische Seelsorge in ihrer möglichsten Vollkommenheit eine der Hauptaufgaben der Prämonstratenserchorherren. Dies wurde auch von den Päpsten selbst öfter rühmend anerkannt.[1])

Es soll daher auch diese Zeitschrift der ruhmreichen Erfolge kurz gedenken, die sich dieser alte Orden durch seine äußerst praktische, seelsorgliche Tätigkeit in der Vergangenheit und in der Gegenwart in so vielen Ländern, namentlich aber auch in unseren Diözesen erworben hat. Norbert, der als Bußprediger, Friedensstifter, Bekämpfer der Häretiker (Tanchelmiten), Armenvater und Eiferer für das Seelenheil des Nächsten viel gepriesen wurde, mag wohl selbst seinen Ordensschülern ein hehres Vorbild des guten Hirten, des Seelsorgers gewesen sein. Wo immer ein neues Chorherrenstift O. Praem. entstanden ist, übernahm es mit Vorliebe inkorporierte Pfarreien, Kirchen, Kapellen und Benefizien, um die Seelsorge zu leiten oder weiter auszugestalten. Selbst manche Frauenklöster hatten ihre eigenen Patronatspfarren zu erhalten. Die Zahl der Seelsorgestationen, von denen die meisten erst vom Orden selbst errichtet wurden, belief sich auf viele Hunderte in ganz Mittel- und Westeuropa. Charakteristisch ist es, daß, ähnlich wie bei den englischen Benediktinern, auch ganze Domstifte und Diözesen dem Prämonstratenserorden zufielen, so in Brandenburg, Havelberg, Ratzeburg, Börglum, Whitherne und Leitomischl. Selbst die Akatholiken preisen die unermüdliche und erfolgreiche Missionstätigkeit des Ordens in Norddeutschland, auch unter den Nordslawen und Dänen. Ein kleiner Zug der Brüder schiffte sich im Orient (Palästina, Zypern) ein, um dort neue Niederlassungen, hauptsächlich im Interesse der Pilger und Kreuzfahrer zu gründen, die sich allerdings nicht dauernd behaupteten. Schon im ersten Jahrhundert des Ordensbestandes galten Männer, wie Heinrich Zdik von Olmütz, Eberwin und Ulrich von Steinfeld, Hugo I. und Gervasius von Prémontré u. a. als Ratgeber der Päpste, teilweise auch als Bekämpfer der Häresien und Förderer der Kreuzzüge. Der Ordensstifter selbst war als Erzbischof in der deutschen Kirchenpolitik ein Stern ersten Ranges. (1126—1134.)

Auch in unseren Ländern, wo das Christentum schon längst eingewurzelt war, verbreitete sich der Prämonstratenserorden bald

[1]) In diesem Sinne richteten auch Papst Benedikt XV. am 4. Februar und Kardinal van Rossum am 27. März 1920 eigene Glückwunschschreiben an den Orden, und Johann Rößler, Bischof von St. Pölten, gratuliert ihm ebenfalls mit bewegten Worten im Diözesanblatte (1920, Nr. V.)

nach dem Jahre 1126, in welchem er vom Papste Honorius II. bestätigt wurde, mit großer Schnelligkeit; im folgenden Jahrhundert war seine Verbreitung bei uns fast abgeschlossen. Von den Klöstern beiderlei Geschlechtes, deren Zahl nach der neuen Forschung zwischen 560 und 600 schwankt, entfiel gut die Hälfte auf die alten, deutschen Metropolen Mainz, Köln, Trier, Salzburg, Bremen und Magdeburg. Die Hussiten- und Türkenkriege, die Reformation in Deutschland, Dänemark, Skandinavien, Holland und England, der josefinische Klostersturm, die Revolution in Frankreich und die Säkularisation in Deutschland, Polen und Spanien schlugen dem Orden Norberts Todeswunden, von denen er sich, auf ein Minimum herabgedrückt, anfangs ohne Oberhaupt, seit 1883 wieder neu organisiert, nur langsam und mühsam wieder erholte.

Heute zählt der Prämonstratenserorden über 1100 Mitglieder in 18 selbständigen männlichen und bei 290 Klosterfrauen in 11 weiblichen Klöstern. Von den Abteien deutscher Zunge liegt Wilten mit 14 Pfarreien in Tirol, Tepl mit 26 Pfarreien in Westböhmen, Geras (15 Pfarreien in der Diözese St Pölten, 2 in der Diözese Brünn) in Niederösterreich und Schlägl (7 Pfarreien in der Diözese Linz, 2 nebst 1 Pfarrpatronat in der Diözese Budweis) in Oberösterreich. In Wilten und Tepl bestehen teilweise theologische Hausstudien, das Stift Tepl hat für das deutsche Obergymnasium in Pilsen aufzukommen. In den 66 Pfarreien der genannten Stifte — und fünf andere deutsche Pfarren werden vom Prager Stifte Strahow pastoriert — versehen mindestens 127 Chorherren die Seelsorge (71 Pfarrer, 2 Benefiziaten, 54 Kooperatoren). Als Gymnasialprofessoren sind 15, als Theologieprofessoren 2, als Bürgerschulkatecheten 4 deutsche Chorherren außerhalb des Stiftes angestellt. Alle vier deutschen Ordensstifte zählen bei 235 Mitglieder (Chorherren, Kleriker, Novizen, nur in Wilten auch einige Laienbrüder), darunter 4 infulierte Aebte. Der hochverdiente, greise Prälat von Schlägl, Norbert Schachinger, ist seit 1906 Generalabt des ganzen Ordens und wurde 1912 von Pius X. mit der Cappa magna ausgezeichnet. Der hochwürdige Stiftsabt Dr Helmer von Tepl ist dessen Generalvikar für 7 Stifte.

Die drei tschechischen Abteien (Strahow, Selau, Neureisch) besitzen insgesamt 29 tschechische und 5 deutsche Pfarreien, darunter den berühmten Gnadenort Heiligenberg bei Olmütz, haben 1 Pfarrpatronat, verwenden 58 Priester in der Seelsorge und 4 im Lehrfache (3 an Mittel- und Bürgerschulen, 1 als Dozent am Seminar in Brünn). Der Personalstand beträgt gegen 120 Regularen, darunter 3 Aebte.

Die ungarisch sprechenden Prämonstratenser zählen zwei Propsteien (Csorna und Jászó), 14 inkorporierte Pfarreien, 7 Pfarrpatronate und erblicken ihre Haupttätigkeit im Unterricht an den Mittelschulen (Obergymnasien in Steinamanger, Keszthely, Kaschau,

Großwardein und Rosenau). Der gesamte Personalstand über 150 Regularen, darunter 3 Prälaten. In Budapest besteht ein Ordensseminar (Collegium Norbertinum), in Jászó ein Hausstudium.

In Belgien besitzen die Prämonstratenser 7, in Holland 1 Abtei, in Nordamerika (Wisconsin) 1 selbständiges Priorat. Ihre Mitglieder, etwas über 600 an der Zahl, darunter ein Bischof (Monsignore Dr Heylen in Namur), 9 Aebte, 1 apostolischer Präfekt, 1 Generalprokurator des Ordens in Rom (via di Monte Tarpeo 54) und über 100 Laienbrüder, bekennen sich teils zur vlämischen, teils zur französischen oder englischen (amerikanischen) Nation, obwohl es unter ihnen vereinzelt auch Deutsche, Spanier u. s. w. gibt. Alle Versuche der belgischen Brüder, den Orden durch eigene Niederlassungen wieder nach Deutschland, wo er einst so verbreitet und geachtet war, zu verbreiten, blieben bisher ohne Erfolg. Die genannten Klöster gehören 3 verschiedenen Zirkarien an, haben 9 theologische Lehranstalten, 10 inkorporierte und zahlreiche, wegen des erloschenen Patronatsrechtes in Belgien nur administrierte Pfarreien, in Rom 1 Ordenshaus (Generalprokurator), in Heeswijk und West-Depere (Wisc.) je 1 Gymnasium, in Brasilien leiten sie 1 Diözesanseminar (Pirapora) und 2 Kollegien (Petropolis und Jahu). Ueber ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Stuhles widmeten sich die vlämischen und französischen Stifte, denen bereits länger 4 englische Missionsstationen (Crowle, Spalding, Manchester und Storeington) angehören, den ausländischen, überseeischen Missionen. Die belgische Abtei Tongerloo übernahm also die afrikanische apostolische Präfektur in Uelle (jetzt West-Uelle) im Kongostaate, wo auch 2 Missionäre aus Postel tätig sind, die Abtei Parc übernahm mehrere Pfarreien in Brasilien, die Abtei Averbode 3 Lehranstalten nebst mehreren Pfarren in Brasilien und 2 Missionen (Vejle und Nestved) in Dänemark, die Abtei von Leffe (Frigolet) 1 Mission in Madagaskar, die Abtei Grimbergen 1 Mission in Kanada (Wetaskiwin) und das Priorat West-Depere viele Pfarreien in der Union. Zahlreiche belgische und holländische Chorherren widmen ihre Dienste auch der Seelsorge in verschiedenen kirchlichen Instituten, Klöstern, Seminarien, Gefängnissen oder im Heere, halten Predigten, Exerzitien, Volksmissionen, Konferenzen u. dgl. ab, geben zumeist religiöse Zeitschriften und Bücher heraus und trachten ihren Wirkungskreis immer weiter auszudehnen.

Von den noch bestehenden 11 Frauenklöstern (zweiten Ordens) sind nur die beiden polnischen, ferner die 2 spanischen Abteien und 1 Priorat in Holland älteren Datums, die übrigen sind neuere Gründungen. Bloß das holländische Priorat, 2 Klöster in Belgien und 1 bei Paris in Frankreich stehen mit dem Orden im engeren Verbande, die übrigen stehen ganz unter der Obhut ihrer Diözesanbischöfe; 3 Klöster gehören übrigens nur dem dritten Orden an. Die Schwestern in Polen, Böhmen und Frankreich befassen sich

auch mit der Erziehung der Jugend, die in der Schweiz halten die ewige Anbetung.

Mit dem ersten und zweiten Orden kann nun auch der dritte Orden (Terziaren) des heiligen Norbert, wohl eines der ältesten Institute dieser Art, das heurige Jubiläum mitfeiern, nachdem er im 18. Jahrhundert in Bayern, und erst unter dem Papste Leo XIII. wieder im ganzen Orden neu belebt wurde.

Den Abschluß des 8. Jahrhunderts, welches der Orden Norberts überdauert hatte, bildete der schreckliche Weltkrieg 1914 bis 1918 mit allen seinen traurigen Folgen. An manchen Orten, wie in Polen, Ungarn, Belgien, wurden die Ordensklöster stark in Mitleidenschaft gezogen, aber auch den übrigen wurden große Lasten auferlegt. Und wie die ganze Welt auf eine baldige Erlösung aus der bedrängten Lage hofft, blickt auch der Prämonstratenserorden, auf die göttliche Vorsehung vertrauend, einem neuen, glücklicheren Jahrhundert entgegen, um sich als ein nützlicher Zweig auf dem großen Stammbaum der katholischen Kirche auch weiterhin zu betätigen.

Nach dem Tode des greisen Kardinals Oreglia wurde der Redemptorist Wilhelm van Rossum, seit 1915 Kardinalpriester in Rom, zum Kardinalprotektor des Prämonstratenserordens ernannt.

Ernst Haeckel (1834 bis 1919).

Von Dr Seb. Pletzer.

(Schluß.)

III. Von den Geisteshelden unter die Maulhelden geraten.

Die schwierigen Fachwerke blieben naturgemäß auf den engen Kreis der Naturwissenschaftler beschränkt; und auch hier fanden sie in manchem Punkt Widerspruch und Ablehnung. Ueber die Aufnahme seiner „Generellen Morphologie" war Haeckel sehr enttäuscht. Er hatte in derselben schon vielfach den Boden seines Faches verlassen und auf anderes Gebiet hinübergegraft: auf das der Philosophie und Weltanschauung.[1]) Studien auf diesem Feld blieben nicht auf eine scharf umgrenzte Zunft beschränkt, sondern fanden das allgemeinste Interesse; sie waren wirklich Volksinteresse. Immer mehr rückte Haeckel auf dies Feld hinüber. Aus dem Hörsaal und Laboratorium der Hochschule sollten seine Ideen hinaus in die Menge und in alle Winkel der Welt dringen; was ihm als befruchtender Fortschritt erschien, das sollte durch Vermittlung der Ge-

[1]) Da wurde schon der öfter wiedergekaute Witz produziert, man müßte sich Gott vorstellen als gasförmiges Wirbeltier (30. Kapitel: Gott in der Natur).

bildeten dem Gesamtvolk zugute kommen: die Naturwissenschaft sollte popularisiert werden. Das Streben ist lobenswert, aber die Ausführung ist schwer und da ereilte Haeckel das Unglück. Hatte er in seinem Fach große Leistungen, besonders im Gebiet seiner Lieblingstierchen, der Radiolarien, geschaffen und durch seinen Forschungsfleiß manch neue Tatsachen ermittelt und Perspektiven gewonnen, so zeigt sich nun in seinen Popularisierungsarbeiten oft eine erstaunliche Oberflächlichkeit und Flachheit und noch Schlimmeres. Den Anfang machte die schon erwähnte „Natürliche Schöpfungsgeschichte", die gerade den sucus der Weltanschauungsfragen aus der „Generellen Morphologie" heraushob und die monistische Naturauffassung herausarbeiten will. Da passierte die fatale Geschichte mit den drei Klischees. Er will beweisen, daß die Embryonen verschiedener Tiere und des Menschen völlig übereinstimmen; er erhärtet es mit Bildern der Eier von Mensch, Affe und Hund; ebenso der Embryonen von Hund, Huhn und Schildkröte. Es wurde erwiesen, daß die drei Bilder jedesmal mit demselben Klischee gemacht waren, aber das einemal als Ei vom Menschen, dann als Ei vom Affen, dann als Ei vom Hund bezeichnet wurden. Das gleiche geschah bei den Embryonenbildern. Der Zoolog Rütimeyer erhob gleich Einsprache gegen diesen verführerischen Mißbrauch.[1]) Ein vierzigjähriger Federkrieg schloß sich daran, der erst durch Haeckels Eingeständnis der Fälschung beendet wurde.[2]) Wilhelm His erweist 1875 (in „Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung"), daß auch noch in der fünften Auflage teils höchst ungetreue, teils rein erfundene Darstellungen von Embryonen dargeboten werden, die Fälschungen von fremden Bildern oder bildliche Darstellungen noch nie gesehener Objekte enthalten. Also was nur die Phantasie erdichtete, wird irreführend mitten zwischen die Tatsachen geschoben. Eine andere Schattenseite dieser Schöpfungsgeschichte sind die steten, bei den Haaren herbeigezogenen Seitenhiebe und Ausfälle gegen den Wunderglauben, „sittliche" Päpste im Mittelalter und ihre „fromme Inquisition", gegen die „dunklen Geheimnisse der Priesterkaste und frommen Heuchler", gegen die „mythologischen Vorurteile". Zum großen Teil auf diese Pikanterien mag der schon erwähnte buchhändlerische Erfolg zurückzuführen sein. Im gleichen Geist ist die Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte gehalten, die „Anthropogenie"; das gleiche Embryonenelend kehrt beharrlich wieder, um die behauptete Tierabstammung zu erklären.

[1]) Im Archiv f. Anthropologie, Bd. 8 (1868), S. 300.

[2]) An die „Berliner Volksztg." schrieb er (24. Dez. 1908): „...Um dem wüsten Streit ein Ende zu machen, will ich nur gleich mit dem reumütigen Bekenntnis beginnen, daß ein kleiner Teil von meinen zahlreichen Embryonenbildern (vielleicht sechs oder acht vom Hundert) wirklich im Sinne von Dr Braß ‚gefälscht' sind — alle jene nämlich, bei denen das vorliegende Beobachtungsmaterial so unvollständig oder ungenügend ist, daß man ... gezwungen wird, die Lücken durch Hypothesen auszufüllen."

Der Würzburger Zoologe L. Semper hebt im Vortrag „Der Haeckelismus in der Zoologie" (Hamburg 1876) als ein Beispiel für viele hervor, daß hier Haeckel ein sehr frühes Stadium aus dem Entwicklungsleben des Menschen abbildet, als habe er es gesehen, das aber tatsächlich nie ein Naturforscher in Händen gehabt. Als Beispiel der giftigen Seitenhiebe diene die Amphioxus-Stelle im 17. Vortrag (S. 444): „Jedenfalls verdiente der Amphioxus mehr Gegenstand der höchsten Bewunderung und andächtigsten Verehrung zu sein, als alle das unnütze Gesindel von sogenannten „Heiligen", denen unsere „hochzivilisierten" Kulturnationen Tempel bauen und Prozessionen widmen". Eine kürzere Zusammenfassung der Anthropogenie ist die Abhandlung über die „Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechtes" (1881[4]) und der schon angeführte Cambridge-Vortrag. Das Jahr 1899 brachte die vielgenannten „Welträtsel", gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Bekannt ist deren fabelhafte Verbreitung. Nebst der großen wissenschaftlichen Ausgabe (8 M.) erschien eine billige Volksausgabe (1 M.), im Weltkrieg eine neubearbeitete Taschenausgabe; über eine halbe Million Exemplare kamen in Umlauf (fast die Hälfte davon in der englischen Ausgabe in England und Amerika); das Buch erschien in 26 Sprachen. Schon bei dem vorausgeschickten allgemeinen Kulturbild des 19. Jahrhunderts wird die Kirche als „Gipfel des Gegensatzes gegen die moderne Bildung und deren Grundlagen" bezeichnet. „Unkenntnis der Wirklichkeit und krasser Aberglaube" wird den orthodoxen evangelischen Richtungen ebenso nachgesagt wie dem „Papismus". Im Kapitel über unseren Körperbau läßt er „die römischen Päpste vor allem bestrebt sein, die Menschheit in Unwissenheit zu lassen"; er schildert alle Beziehungen, worin „der Mensch alle anatomischen Merkmale der echten Affen zeigt". Zur Keimesgeschichte werden manche interessante Einzelheiten beigebracht; es beginnt aber schon ein ganzer Urwald von Hypothesen, die wunderbar ineinander verfilzt sind. Bei der Stammesgeschichte kommen wieder Ausfälle gegen das „mythologische Labyrinth der übernatürlichen Schöpfungssagen". Ueber das Wesen der Seele taxiert er die dualistische Auffassung (immaterielle Seele, freier Wille) als „triviale Anschauung" und die Psychologie des Mittelalters als veraltet. Der Kirchenvater Augustin leugnet nach ihm die Willensfreiheit; der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus ist ihm „endgültig zugunsten des ersteren entschieden", wie auch der „alte Mythus von der Unsterblichkeit der Seele" als endgültig widerlegt gilt. Die stufenweise Entwicklung der Menschenseele aus einer langen Kette von Säugetierseelen nennt er eine „wissenschaftlich bewiesene Tatsache". Das Schreckbild von Tortur und Scheiterhaufen durch „Nachfolger Christi" in der Geistesnacht des christlichen Mittelalters taucht auf beim Kapitel über die Unsterblichkeit; den christlichen Vorstellungskreis nennt er

da „durch und durch materialistisch"; „daß die Auferstehung des Fleisches unmöglich ist, weiß jeder, der einige Kenntnisse in Anatomie und Physiologie besitzt"; auch der Witz vom „Seelenschnee" ist hier zum besten gegeben; den definitiven Verzicht auf „athanistische Illusionen" erklärt er für einen unschätzbaren positiven Gewinn für die Menschheit. Ein förmlicher Kampf gegen das Christentum beginnt mit dem 15. Kapitel, so geführt, daß man oft seinen Augen nicht trauen möchte. Den „katholischen Polytheismus" mit seinen „Heiligen" (oft von sehr zweifelhaftem Rufe!), die als untergeordnete Gottheiten angebetet werden, stellt er auf viel tiefere Stufe als den hellenischen, mit seinen herrlichen Götte sagen. Die Trinitätslehre nennt er „Triplotheismus", Dreigötterei, mit der Vorstellung, „daß der eine Gott eigentlich in Wahrheit aus drei Personen von verschiedenem Wesen sich zusammensetzt". Der Sonnenkult scheint ihm besser begründet als der anthropistische Gottesdienst der Christen. Die Jungfrau Maria ist nach ihm in katholischen Kreisen „als vierte Gottheit.... sogar einflußreicher und wichtiger als die drei männlichen Personen der Himmelsregierung". Die römischen Päpste sind ihm „die größten Scharlatans, die jemals eine Religion hervorgebracht hat" und das vatikanische Konzil hat sie durch Unfehlbarerklärung „zum Rang von Göttern erhoben". „Unter der blutigen Tyrannei des Papismus" wurde nach ihm der Atheismus mit Feuer und Schwert verfolgt. Der religiöse Wunderglaube ist ihm „mit der Vernunft in unversöhnlichem Widerspruch". Die verderblichste Wirkung übt ihm der Glaube, wenn er als konfessioneller Religionsunterricht gelehrt wird, und jeder Mensch sollte die konfessionslose Schule „als eine der wertvollsten Institutionen des modernen Vernunftstaates mit allen Mitteln zu fördern suchen". Ueber den „Glauben unserer Väter" spottet er angesichts der Veränderungen im Laufe der Zeit; alle Offenbarung ist ihm menschliche Erfindung und der „kindliche Glaube an diese unvernünftigen Offenbarungen unhaltbarer Aberglaube". Das ganze 17. Kapitel will den unversöhnlichen Gegensatz von Naturerkenntnis und christlicher Weltanschauung historisch nachweisen; dabei tischt er das alberne Märchen vom „Bücherhüpfen" des englischen „Theologen" Saladin[1]) auf. Paulus läßt er „viel mehr Weltkenntnis und praktischen Sinn" besitzen als Christus. Dann wird fünf Spalten lang wider den Papismus gefochten mit geradezu haarsträubenden Beschimpfungen. „Zölibat, Ohrenbeicht und Gewissenszwang" sind ihm die gemeinschädlichsten und fluchwürdigsten Institutionen des päpstlichen Ab-

[1]) Dieser Pamphletist ist sein Leibtheologe, wie bei anderer Gelegenheit der tendenziöse jüdische Romandichter Zola sein Leibhistoriker für Lourdes. „Die richtigste Darstellung des großartigen Schwindels von Lourdes, die ich kenne, hat Zola in seinem bekannten Roman gegeben." Siehe: Rambacher, „Die Wunder von Lourdes und der Gottesleugner Haeckel" (Auer, Donauwörth 1907).

solutismus. Erklärung der Unbefleckten Empfängnis, Syllabus und Unfehlbarkeitsdogma nennt er Kriegserklärungen gegen die Vernunft; die verurteilten Sätze des Syllabus sind ihm „sonnenklare Wahrheit". Die ganze Geschichte des Papsttums beurteilt er als ein „gewissenloses Gewebe von Lug und Trug"; die große Mehrzahl der römischen Kirchenfürsten sind ihm „schamlose Gaukler und Betrüger und viele von ihnen todeswürdige Verbrecher". In der Enzyklika vom Dezember 1864 „wird der Vernunft und Wissenschaft überhaupt jede selbständige Tätigkeit abgesprochen". Von der Unbefleckten Empfängnis weiß er, daß „viele Gläubige behaupten, daß die Mutter der Jungfrau Maria ebenso durch den ‚Heiligen Geist' befruchtet worden sei, wie diese selbst". Als Frage der Christusforschung wird aus Saladin der skandalöse Roman von der unehelichen Geburt Jesu zum besten gegeben. Bei Betrachtung der christlichen Sittenlehre findet er als deren bedauerliche Seiten: „Selbstverachtung, Leibesverachtung, Naturverachtung, Kulturverachtung, Familienverachtung und Frauenverachtung". Zur Bekämpfung der papistischen Moral sind ihm Graßmann und Hoensbroech Autorität; Zölibat, Ohrenbeicht und Ablaßkram nennt er da „nichtswürdige Erfindungen des Papismus", darauf berechnet, die absolute Herrschaft über die leichtgläubigen Volksmassen aufrecht zu erhalten und sie nach Kräften materiell auszubeuten. Nach all diesen Schlaglichtern beweist die Ableugnung einer Feindschaft gegen das Christentum (Nachwort, S. 187) ebenso die grenzenlose Oberflächlichkeit, wie die kurz gekennzeichnete Darstellung und Beurteilung der christlichen Lehren durch Haeckel.

Ganz in gleicher Weise wird philosophiert in den „Lebenswundern" (1904), die gleichfalls in ihrer Volksausgabe eine weite Verbreitung erlangten. Kürzere Wiederholungen dieser Philosopheme sind die Berliner Vorträge: „Der Kampf um den Entwicklungsgedanken" (1905), die Neuauflage des Vortrages „Freie Wissenschaft...." (1908) und der Altenburger Rede (Oktober 1892): „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" (1908); „Das Weltbild von Darwin und Lamarck" (1909); „Das Menschenproblem und die Herrentiere von Linnée" (1907); „Sandalion" (1910); „Ewigkeit" (1915).

Am 1. April 1909 trat Haeckel in Ruhestand vom Lehramte; unter dem Gefühl der Altersschwäche nahm er am 17. Juli 1917 mit einer gedruckten Postkarte und nochmals in den „Mitteilungen des Deutschen Monistenbundes" (1918) mit Dankesworten Abschied von seinen Freunden und Verehrern. Er starb am 9. August 1919 in Jena; am 12. August wurde er beerdigt.

Zur größeren Verbreitung von Haeckels Ideen war 1906 der Deutsche Monistenbund geschaffen worden, der besonders ganz Deutschland mit einem förmlichen Netz von Aktionszentren über-

zog und durch Vorträge, Flugschriften, Broschüren, Zeitungen und Bücher wirkte und erfolgreich die Werbetrommel schlug. In seinem Sinn arbeitet besonders auch die vielverbreitete Stuttgarter Zeitschrift „Kosmos" (besteht seit 1904).

Hat Haeckel durch seine Facharbeiten reichliche Anerkennung und Bewunderung verdient und durch Mitgliedschaft von 70 geehrten Gesellschaften gefunden, so hat er in seinem Philosophieren mit so maßloser Oberflächlichkeit und Seichtigkeit gearbeitet, daß er diese auch mit seinem Wust von wissenschaftlichen Kunstausdrücken nicht zu verschleiern vermochte. Wo es sich um phantasiereiche Hypothesen handelt, redet er von geschichtlichen Tatsachen; wo seine Einbildung ihm diese Hypothesen als realisiert vorgaukelt, macht er Bilder davon wie von wirklichen Geschehnissen und mischt sie unter Abbildungen der Wirklichkeit; in Theologie und Geschichte nimmt er die elendesten Skribenten wahllos zu seiner Quelle; in die Behandlung wissenschaftlicher Fragen streut er in einem fort die giftigsten Schlagworte fanatischer Kulturkämpfer. Waren wissenschaftliche Gegner zu widerlegen, so überhäufte er sie nur mit Schimpf und Hohn, um darauf aufs neue seine kühnen Behauptungen nur zu wiederholen; gehässige Ironie und stichelnder Sarkasmus peitscht die Stimmungen auf und geht auf Sensation aus. Man begreift die gerechten Worte Paulsens: „daß er mit brennender Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes" die Welträtsel gelesen.

Hätten seine Fachwerke eine Zierde der Wissenschaft werden können, so sind seine Populärwerke eine Schmach für ein Volk von Denkern und ein Dokument des Bankrottes der Universitätswissenschaft; solche Arbeitsweise reißt einen unermeßlichen Riß zwischen „Wissenschaft" und Wahrheit auf.

IV. Haeckels Gegner.

Es wurden schon einige Fachgenossen genannt, die sich gegen Haeckels Arbeitsweise unumwunden aussprachen; so Rütimeyer, His und Semper. Seit seinem Abgleiten auf die Bahn des bodenlosen Philosophierens erstanden naturgemäß auch zahlreiche neue Gegner. Der Botaniker Eberhard Dennert[1]) in Godesberg, ein überaus fruchtbarer, naturwissenschaftlicher Schriftsteller, trat den Auswüchsen des Darwinismus oft entgegen; so in den Schriften: „Moses oder Darwin?" (1907[2]); „Der Darwinismus und sein Einfluß auf die heutige Volksbewegung" (1907[2]); „Die Religion der Naturforschung" (1896, 1908[1]); „Vom Sterbelager des Darwinismus", I, II (1905[2]); „Bibel und Naturwissenschaft" (1905[7]); „Darwinistisches Christen-

[1]) Dessen Bezeichnung als „Philologen" (Lebenswunder, Vorw.) ist wieder ein Beweisstück für Haeckels krasse Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit.

tum" (1904). Direkt gegen Haeckel ist: „Haeckels Weltanschauung naturwissenschaftlich beleuchtet" (1906); besonders aber: „Die Wahrheit über E. Haeckel und seine Welträtsel" (1902, 1906[11]); „Monistenwaffen" (1912). Mit rücksichtsloser Schärfe und wuchtiger Kritik sind da Haeckels Leistungen beurteilt und wird seine Kampfesweise gebrandmarkt. Das erstgenannte zergliedert das ganze System bis in seine Einzelheiten; das zweitgenannte gibt einen knappen Ueberblick über die ganze Haeckelkontroverse und bringt in volkstümlicher Darstellung auch alle nötigen Aktenstücke bei; das Büchlein ist zur Gesamtbeurteilung unentbehrlich. Der Zoologe Arnold Braß beschäftigte sich eingehend mit dem besonderen Forschungsgebiete Haeckels; er veröffentlichte nebst vielen anderen Fachwerken: „Wandtafeln zur vergleichenden Anatomie der Tiere" (1878/80); „Anatomie und Physiologie des Menschen, für Nichtmediziner" (1884); „Biologische Studien" (1883/84); „Lehrbuch der Histologie des Menschen und der Tiere" (1888); „Lehrbuch der Anatomie des Menschen" (1887/89); nach Originalpräparaten: „Atlas der allgemeinen Zoologie und vergleichenden Anatomie" (1892); „Das Kind gesund und krank" (Bücherschatz des Lehrers, I, 1899). Die prächtigen Tafeln haben auch entsprechende Anerkennung gefunden. Gegen Haeckel wendet er sich mit den Schriften: „E. Haeckel als Biologe und die Wahrheit" (1906); „Mensch und Tier" (Bibl. Volksbücher, 1908); „An der Grenze des Lebens" (1908); „Die Freiheit der Lehre und ihre Mißachtung durch deutsche Biologen"(1909), besonders aber durch die Kampfschrift: „Das Affenproblem" (Wallmann, Leipzig (1909[2]). Ganz bestimmte Embryonenbilder werden da unnachsichtig aufs Korn genommen und die Fälschungen und Phantasieergänzungen urkundlich nachgewiesen. Die Schrift hat das Verdienst, das Eingeständnis Haeckels erzwungen und die Ehre der deutschen Wissenschaft gerettet zu haben. Die Verteidigungsschrift Haeckels erschien zwei Jahre darauf: „Sandalion", wobei bezeichnenderweise nicht beanständete Bilder mit Siegesbewußtsein verteidigt werden; Braß blieb die Antwort nicht schuldig und charakterisierte die Schrift als „Skandalion".

Ein hervorragender moderner Naturforscher, dessen Geistesarbeit den fundamentalen Gegensatz gegen Haeckel bildet, ist der Kieler Botaniker Johannes Reinke. Im gleichen Jahr wie die „Welträtsel" erschien: „Die Welt als Tat", Umrisse einer Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Das geistreiche Werk hat schon in sechs Jahren seine vierte Auflage erreicht. Seine „Einleitung in die theoretische Biologie" erschien 1901 und ist inhaltlich das Gegenstück zu Haeckels Lebenswundern. Die „Grundzüge der Biologie" für Unterrichtsanstalten und Selbstbelehrung (1909) unterrichten kurz und gut über die Grundprobleme des Lebens und bieten die wirklichen Ergebnisse der Naturforschung. Das Buch „Die Natur und Wir", leichtverständliche Aufzeichnungen (1907)

kommt auch oft an Haeckel zu sprechen. Besonders die „Naturwissenschaftlichen Vorträge für Gebildete aller Stände" (1907 bis 1910) verdienen die wärmste Empfehlung, sie geben das beste Bild der großen Probleme der modernen Naturphilosophie und vereinigen mit vornehmer Sachlichkeit und wissenschaftlicher Sicherheit eine echt volkstümliche Darstellung; „Haeckel als Biologe" ist der dritte Vortrag im ersten Bändchen. Der Petersburger Physiker Orest Danilowitsch Chwolson[1]) hat in der kritischen Studie „Hegel, Haeckel und das 12. Gebot" (Vieweg, Braunschweig 1908) die von Haeckel verwendeten physikalischen Begriffe einer vernichtenden Kritik unterzogen und ihm Unkenntnis, grobe Nachlässigkeit und Tatsachenentstellung nachgewiesen. Die Kampfesweise der Haeckelknappen wird beleuchtet in seiner Schrift: „Zwei Fragen an die Mitglieder des Deutschen Monistenbundes" (Vieweg, 1908). In England weist der Physiker Olivier Lodge in ähnlicher Weise nach, daß Haeckel von wichtigen Tatsachen der Physik nichts weiß oder sie falsch darstellt. (Sein Werk „Leben und Materie" ist auch deutsch erschienen, 1908.)

Der protestantische Theolog Friedrich Loofs erteilt in seinem „Anti-Haeckel" den theologischen Blößen Haeckels eine derbe Abfuhr. Eine kurze Zusammenstellung bietet Viktor Kühn, „Haeckels Monismus eine Gefahr für unser Volk". Der streitbaren Organisation der Haeckelgemeinde im Deutschen Monistenbund stellte sich der Keplerbund gegenüber, zur Förderung der Naturerkenntnis am 25. November 1907 gegründet. Schon im ersten Halbjahr schlossen sich ihm 2500 Mitglieder an; hochangesehene Vertreter der Wissenschaft traten bei; mit seinen literarischen Veröffentlichungen hat er viel zur Klärung beigetragen. Besonders kommen die Schriften in Betracht: W. Teudt, „Im Interesse der Wissenschaft", Haeckels Fälschungen und die 46 Zoologen (1909) und Mützfeldt, „Allerlei Mißbrauch der Naturwissenschaft" (1909). Auch die vortreffliche Zeitschrift „Unsere Welt" bringt gediegene Aufklärungsartikel.

Von katholischer Seite bringen tiefschürfende Untersuchungen über das monistische Lehrgebäude: Vitus Brander, „Der naturalistische Monismus der Neuzeit" (1907) und Dr Josef Engert, „Der naturalistische Monismus Haeckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft" (1907); die tiefsten Wurzeln des Systems sind bloßgelegt in Klimke, „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen", Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen (Herder 1911); eine ganz kurze Zusammenfassung ist in: Wasmann,

[1]) Sein vierbändiges „Lehrbuch der Physik" wird als das beste bezeichnet, worin direkte Anschauung, graphische Darstellung und leichtverständliche mathematische Auseinandersetzung meisterhaft Hand in Hand gehen, stets die modernsten Anschauungen zum Wort kommen und nur Tatsächliches gebracht wird. Auch deutsch (Vieweg 1902 bis 1905).

„Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin" (1907), und: „Haeckels Kulturarbeit" (1916).[1])

V. Apologetische Richtlinien.

Der Gang der Untersuchung ließ schon erkennen, daß der hochberühmte Naturforscher Haeckel so sehr auf Abwege geriet, weil es ihm an philosophischer Bildung gebrach. Daß er an dem überspannten Idealismus mit seiner metaphysischen Spintisiererei keinen Gefallen fand, gereicht ihm zur Ehre. Doch es hätte schon zu seiner Zeit die Neubelebung des gemäßigten Realismus der christlichen Philosophie[2]) begonnen, namentlich durch Albert Stöckl und Paul Haffner in Deutschland und durch das Neuaufblühen der Löwener Schule mit ihrer glücklichen Anpassung der alten Grundüberzeugungen an die positiven Tatsachen der Naturwissenschaft. Sie war inspiriert von der Lehre der alten Schule, eröffnet aber neue Ausblicke durch Verwertung der modernen Fortschritte und nimmt die Einzelergebnisse der zeitgenössischen Forschung in die scholastische Begriffswelt auf. So ist sie geeignet einen Ausgleich herbeizuführen zwischen dem naturwissenschaftlichen Stillstand der mittelalterlichen Scholastik und der einseitig empiristischen Richtung der modernen Denkentwicklung und es ist so das bewährte Alte und erprobte Neue harmonisch verbunden und einheitlich ineinandergearbeitet. Hier läge die goldene Mittelstraße zwischen bodenlosem Idealismus und krassem Empirismus. Der Materialismus geht nun besonders von der psychologischen Behauptung aus, daß der Mensch keine übersinnliche Erkenntniskraft hat. Darum ist die Psychologie der kompetente Gegner des Materialismus. Soll die Abwehr diesen erreichen, so muß sie auf dem Boden der natürlichen Vernunft sich bewegen und muß den Materialisten den Geist zeigen; der zeigt sich in den Tätigkeiten der Seele; die innere Anschauung des Denkens und Wollens läßt die Idee des Geistes schöpfen und bringt sie zur Anschauung. Das ist der Schlüssel und Ausgangs-

[1]) Die 2. Aufl. (1919) hat den Titel: „Haeckels Monismus, eine Kulturgefahr"; ist erweitert durch aktenmäßigen Nachweis (aus Levensteins statistischen Erhebungen) der verheerenden Wirkungen zur Entchristlichung der Massen auf sozialistischer Seite.

[2]) Der Ausdruck darf nicht mißdeutet werden. Die Philosophie hat ihr eigenes Formalobjekt und ihre eigenen Prinzipien und Methoden, nach welchen sie ohne alle Nebeninteressen die Wahrheit sucht. Daß ihre Resultate auch für die christliche Apologetik verwendbar und oft sehr wertvoll sind, besonders zur Zurückweisung einer atheistisch-materialistischen Ausschrotung der Naturwissenschaften, ist eine Sache für sich; die Benennung ist eine äußerliche, wie etwa, wenn man sagte, ein „katholisches Kochbuch"; das nimmt im Speisezettel Rücksicht auf das katholische Fastengebot; bezüglich Bereitung der Speisen u. dgl. bleibt es unbeengt bei seinen Prinzipien. Freilich gibt's auch Fragen in beiden Gebieten, die ohne Beziehung sind; da hätte die Benennung keinen Sinn; so wenn man sagen würde: „katholische Logarithmentafeln".

punkt zur Widerlegung des Materialismus überhaupt, daher auch des Haeckelschen Materialismus.

Ein vortrefflicher Führer zum Studium der Psychologie ist die „Psychologie" von Mercier, übersetzt von L. Habrich (Kösel, Kempten 1906); eine ausgezeichnete Einführung in alle psychologischen Tatsachen und Probleme, vollkommen auf der Höhe moderner Anforderungen stehend; sie ist nicht bloß Kopie der Vergangenheit, sondern auch reichlich befruchtet durch Heranziehung moderner Errungenschaften. Der Uebersetzer hat auch selbst eine „Pädagogische Psychologie" herausgegeben (1908), für Lehrer und Erzieher besonders zu empfehlen wegen der ständigen Anwendung der Seelenlehre auf Unterricht und Erziehung. Durch Gründlichkeit, Reichhaltigkeit und Klarheit gleich ausgezeichnet ist das „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie" von Dr Josef Geyser; zu den bisherigen Lösungen nimmt er mitunter eine abweichende Stellung ein, mit voller Selbständigkeit den alten Untergrund weiterbildend und vertiefend. Eine leichtere Darstellung zur ersten Einführung ist das „Lehrbuch der Philosophie" von A. Lehmen (im 2. Bd.: Psychologie und Kosmologie). Tüchtige psychologische Kenntnisse im Verein mit unerbittlicher Logik werden dazu befähigen, den Haeckelschen Materialismus zu überwinden.[1])

Weil gerade Ergebnisse der Naturforschung von Haeckel mißbraucht werden und oft ihnen reine Phantasiegebilde unterschoben wurden, ist zur Ueberwindung auch eine gediegene Naturerkenntnis unerläßlich. Dafür leisten die besten Dienste besonders die schon genannte Werke Reinkes; ferner die Veröffentlichungen des Keplerbundes, neben der schon erwähnten Zeitschrift auch die „Naturwissenschaftlichen Zeitfragen". Weiters die Fachwerke Wasmanns, namentlich: „Instinkt und Intelligenz im Tierreich" (1905[3]); „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen" (1900[2]); „Psychische Fähigkeiten der Ameisen" (1899); „Moderne Biologie und Entwicklungstheorie" (1906[3]); „Menschen- und Tierseele" (1907[4]).

In der Theologie berührt den Monismus besonders die Frage vom Verhältnis zwischen Gott und Welt. Dazu sei genannt: Jellouschek, „Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt" (Pustet 1918), Gutberlet, „Der mechanische Monismus" (1893).

[1]) Auf die schon erwähnte Psychologie von M. Maher (englisch) sei nochmals hingewiesen als auf eine sehr gute Darstellung nach Art der Löwener Schule. Da ist der praktische Sinn des Engländers mit der philosophischen Schulung des Jesuiten glücklich gepaart.

Die Samaritaner und der zweite Tempelbau.

Eine geschichtlich-exegetische Untersuchung zu Esra 3₁–6₂₂ und Haggai 2₁₀–₂₃.

Von P. Franz Reisinger Obl. S. Franc. Salesii in Albano bei Rom.

Schon seit Jahrzehnten steht der Verfasser der Chronik (I und II Paralip) sowie der Bücher Esra und Nehemja, den man kurzerhand den Chronisten nennt, bei den meisten protestantischen Kritikern in schlechtem Rufe. Er soll gerne geschichtliche Ereignisse umbilden und entstellen, um sie seinen theoretischen Anschauungen gefügig zu machen, ja sich nicht scheuen, Einzelheiten zu erfinden, gelinder gesagt, zu „kombinieren", wenn es ihm so von Nutzen scheint. Die Schule Wellhausens besonders ist einig in der Verurteilung dieses Mannes und seines Werkes. Doch ist seit einigen Jahren eine Strömung bemerkbar, die dem Chronisten mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt; man gibt zu, daß er in manchen Fällen ungerechterweise der Fälschung oder Erfindung von Tatsachen beschuldigt worden ist, und eigentlich doch auch viel wertvolles, geschichtliches Material aufbewahrt hat.[1])

Unter diesem Mißtrauen hat auch die Erzählung des Chronisten über den Beginn des zweiten Tempelbaues und dessen Unterbrechung wegen der Angriffe und Ränke der Samaritaner (Esr. 4₁–₅) gelitten. Wenn auch nur wenige Kritiker mit G. Jahn[2]) dem Chronisten die bona fides abstreiten, so geben doch die meisten protestantischen Exegeten[3]) seit Eb. Schraders Aufsatze „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues" (Stud. u. Kritiken 1867, S. 460 bis 504) die Geschichtlichkeit dieser Erzählung preis; der Chronist habe sich durch die unter dem Volke allgemein herrschende Meinung irreführen lassen, der Tempelbau müsse noch unter Cyrus, sofort nach der Heimkehr der Verbannten begonnen worden sein. Schrader hat eine Reihe von Gründen angeführt, die seiner Ansicht nach die Unglaubwürdigkeit dieses Berichtes erhärten sollten. Mit diesen „Beweisen" sind die katholischen Forscher van Hoonacker und

---

[1]) S. z. B. E. F. Lehmann-Haupt, Israel und seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte (Tüb. 1911) S. IV, 158 f; — E. Sellin, Zur Einleitung in das A. T. (Leipz. 1912) 92 bis 95, 99 f.

[2]) Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja (Leiden 1909) z. St.

[3]) So um nur einige der Bedeutendsten zu nennen: J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[7] (Berl. 1914) 155; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel II. Bd. (Berl. 1888) 115 ff.; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums (Halle 1896) 12 bis 19, 41 bis 46, 124; T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exile[2] (Gießen 1905) 6; J. A. Montgomery, The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Litterature (Philadelphia 1909) 58 f.; H. G. Mitchell, A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zacharjah (im Int. Crit. Commentary, Edinburgh 1912) 10 ff.

Nikel[1]) gründlich zu Gericht gegangen. Von protestantischer Seite haben ihnen Bertholet, Oettli, zum Teile auch Sellin[2]) zugestimmt. Daß man von der Unüberwindlichkeit der Beweisgründe für die herrschende Meinung, trotz aller Sicherheit mit der sie vorgetragen wurde, nicht so sehr überzeugt sein konnte, beweist der Umschwung, den das Büchlein J. W. Rothsteins: Juden und Samaritaner (Leipzig 1908) hervorgerufen hat.

Die Tradition, erklärt Rothstein, „hat tatsächlich recht, soweit ihre Erzählung die Vorgänge andeutet; sie irrt .... lediglich in der Angabe der Zeit, in der wir die Geburtsstunde der späteren Feindschaft zwischen Samaritanern und Juden zu suchen haben" (S. 3). Die Scheidung zwischen Juden und Samaritanern hat nämlich nach R. tatsächlich in den Tagen Serubbabels begonnen, doch erst im zweiten Jahre des Darius, nicht unter der Regierung des Cyrus, — im Jahre 520, nicht im Jahre 537, wie wir in der heutigen Form des Esrabuches lesen. Ein urkundlicher Reflex der Esra 4_{1-5} erzählten Tatsache sei in der Prophetie des Haggai 2_{10-14} vorhanden. Uebrigens lasse sich auch heute noch erkennen, daß es im ursprünglichen chronistischen Werke auch nicht anders zu lesen war; erst durch die jüngere Hand, der wir die heutige Gestalt des Esrabuches verdanken, seien die Verhandlungen mit den Samaritanern ins Jahr 537 verlegt worden (S. 20 ff.).

Die Ansicht Rothsteins ist auf gutem Wege, ebenso die herrschende zu werden, wie es die Sc[illegible]aders vor ihm war. Führende protestantische Forscher wie Nowack, Steuernagel, Cornill, teilweise auch Sellin[3]) haben ihm ihre Zustimmung erklärt. Roth-

---

[1]) A. van Hoonacker, Zerubabel et le second temple, in Le Muséon (Louvain 1891); derselbe: Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone (Paris und Louvain 1896). — Joh. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens (Bibl. Studien V, 2 u. 3, Freib. 1900) 88 bis 123.

[2]) A. Bertholet, Die Bücher Esra u. Nehemja (Kurzer Handkommentar) Tüb. 1902, S. 12 f. — D. S. Oettli, Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen (Calw u. Stuttgart 1905) 504 f. — E. Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babyl. Exil. II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde.... (Leipz. 1901) 43 bis 63.

[3]) W. Nowack in der Theologischen Rundschau XII (1909) 448 bis 450. — K. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das A. T. (Tüb. 1912) 413, 638 f. — K. H. Cornill in der 7. Aufl. seiner Einl. in die kanon. Bücher des A. T. (Tüb. 1913) 209; E. Sellin in der Theologie der Gegenwart III (1909) 14 bis 16, und Einl. in das A. T.[2] (Leipz. 1912) 115. — Joh. Theis, Geschichtliche und literarische Fragen in Esra 1 bis 6 (Alttest. Abhandl. von J. Nikel II[5], Münster 1910) 68 bis 82, 85 f. verficht unabhängig von R. eine ähnliche Theorie, die sich auch A. Schoepfer, Geschichte des A. T.[5] (Brixen 1913) 552 bis 554 zu eigen gemacht hat. Uebereinstimmend mit dem apokryphen Esdr. A', in welchem er das ursprüngliche Werk des Chronisten sieht, bezieht er die nebst Esra 5 u. 6 auch 3, bis 4_3 (= Esdr. A' 4_{47} b — 5_6; $5_{46\ 69}$) erzählten Ereignisse auf das 2. Jahr des Darius. — Da es

steins Meinung bedeutet freilich einen Fortschritt gegenüber der bisher vorherrschenden, die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung kurzweg leugnenden Ansicht. In manchen seiner Ausführungen hat R. die Stellung der traditionellen Erklärung gestärkt. Seine eigene, neue Theorie aber ist, meiner Ansicht nach, unbedingt zu verwerfen. Im folgenden will ich versuchen, den Beweis dafür anzutreten. R., welchem eine große Kombinationsgabe, aber leider auch eine sehr verworrene Darstellungsweise eigen ist, macht die Kritik seiner Ansicht zu einer nicht leichten Aufgabe. Er verlangt zwar die Durchprüfung aller seiner einzelnen Beweisgänge, und ihrer sind „sehr viele und oft sind sie recht ins Kleine führend" (74); aber das kann hier auf einigen Seiten nicht geleistet werden, ist auch nicht notwendig. Sind die Grundlagen seines Systems morsch, so muß der ganze Bau in sich zusammenfallen. Ich begnüge mich daher mit der Darlegung der Hauptlinien seiner Beweisführung und der Kritik der Grundlagen derselben.[1])

I.

1. R. geht von Hagg. 2_{10-14} aus; der Wortlaut der Stelle ist folgender:

„10. Am 24. des 9. Monats im 2. Jahre des Darius erging das Wort Jahwes durch den Propheten Haggai folgendermaßen: 11. So spricht Jahwe der Heerscharen: Erbitte dir von den Priestern Weisung: 12. Gesetzt, es trägt jemand heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes und berührt hernach mit dem Zipfel Brot oder Gekochtes oder Wein oder Oel oder irgend etwas Eßbares, wird dieses dadurch heilig? Die Priester antworteten und sprachen: Nein. 13. Und Haggai sprach: Wenn aber ein durch eine Leiche unrein

---

hier nicht angeht zu untersuchen, ob Esdr. A oder das kanonische Esrabuch den Vorzug verdient, so sei nur auf die einschlägige Literatur verwiesen, bes. P. Edmund Bayer, Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra u. Nehemja (Bibl. Stud. XVI, 1, Freib. 1911), u. Bernh. Walde: Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht (Bibl. Stud. XVIII, 4, Freib. 1913).

[1]) Mit Rothstein haben sich bisher, soviel ich zu sehen vermochte, nur E. Sellin in der Theologie der Gegenwart, l. c. und Jahn op. c, S. LXXI bis LXXVIII auseinandergesetzt. — Um den nachstehenden Darlegungen leichter folgen zu können, erinnern wir uns, daß nach der Darstellung des Buches Esra 3 bis 6 die Juden bereits im 2. Jahre nach ihrer Heimkehr sich an den Bau des Tempels machten, ihn aber unterbrechen mußten, weil die Samaritaner, die sie von der Mitarbeit am Tempelbau abgewiesen hatten, sich durch ihre feindselige Haltung und Intrigen am persischen Hofe rächten. Erst im 2. Jahre des Darius, 17 Jahre später, machten sich die Juden wieder an die Arbeit, dazu angetrieben und ermutigt durch die Propheten Haggai und Sacharja, und diesmal gelang es ihnen trotz vielfacher Schwierigkeiten, den Tempelbau zu vollenden. Das erste Haggaiwort (c. 1) ist vom 1. VI. (Elul), Mitte August datiert, das zweite (2_{1-9}) vom 21. VII. (Tischri), gegen Mitte Oktober, das dritte und vierte ($2_{10-19, 20-23}$) vom 24. IX. (Kislev), gegen Mitte Dezember.

Gewordener an das alles rührt, wird es dadurch unrein? Die Priester antworteten und sprachen: es wird unrein. 14. Da antwortete Haggai und sprach: So war es mit diesem Volk in meinen Augen, so mit aller Arbeit ihrer Hände; was sie dort opferten,[1]) unrein war's."

R. meint, die bisherige Auffassung der Stelle werde ihrem Wortlaute nicht gerecht. „Dieses Volk", dessen Unreinheit Haggai nachweisen wollte, könnten doch nicht die Juden sein. Die harten Worte gegen das Volk: ha'am hazeh, hagoj hazeh in V. 14, die Erklärung der Unreinheit alles religiösen sowohl als alltäglichen sozialen Tuns desselben — die denkbar schärfste Verurteilung für ein jüdisches Ohr, — hält R. für gänzlich unverträglich mit der freundlichen, zu Gnadenerweisen geneigten Stimmung Jahwes, wie solche in Hagg. 2₂ ff. und an anderen Stellen Haggais und Sacharjas zutage tritt — unverträglich auch mit der Stimmung des Volkes, welches doch schon mit dem Beginne der Predigt Haggais so großen Eifer für die heilige Sache gezeigt hatte (S. 6 bis 11).

„Dieses Volk" sind also nicht die Juden. Wer wird es wohl sein?

2. Noch von einer anderen Seite faßt R. das Problem an: er verweist auf zwei bedeutungsvolle Tatsachen die Tatsache zunächst daß der Arbeit am Tempelbau Schwierigkeiten bereitet wurden (s. Esr. 5₃ ff., 6₁ f.), während welcher Haggai und Sacharja ermutigend wirkten (S. 13), die Tatsache ferner, daß das Vorgehen des persischen Statthalters gegen den Tempelbau (Esra 5₃ ff.) beim toleranten Charakter der persischen Politik wahrscheinlichst nur auf Betreiben von Feinden der Juden geschehen sein konnte (S. 13 bis 14).

3. Wieder eine Frage: Wer waren die Anzeigenden? Wer hat dem Tempelbau Schwierigkeiten bereitet? Was hat die Feinde der Juden zu diesen Schritten veranlaßt? — Die Antwort auf diese Fragen, sagt R., gibt der Bericht Esra 4₁–₅, welcher sich (wie auch 3₃–₁₃) folglich ursprünglich wirklich auf die Vorgänge im Jahre 520, und nicht auf die im Jahre 537 oder danach bezog[2]) (S. 15) Die Feinde der Juden beim zweiten Tempelbau waren die **Samaritaner.** Was sie zu ihrer feindseligen Haltung bewog, war die abschlägige Antwort der Juden. Diese abschlägige Antwort haben aber die Juden gegeben, nachdem ihnen Haggai (2₁₀–₁₄) göttlichen Bescheid gegeben hatte, die unreinen Samaritaner sollten nicht zum Gemeinwesen der Juden zugelassen werden, weil sie sonst diese auch mit ihrer Unreinigkeit infizieren würden (S. 23 bis 31).

[1]) Von mir mit einem Vergangenheitstempus übersetzt, Rothsteins Beweisführung setzt natürlich voraus, daß der Satz im Präsens steht.

[2]) R. stellt S. 15 bis 22 eine Reihe von Gründen und Vermutungen auf, die beweisen sollen, daß der Bericht Esra 4₁₋₅ sich tatsächlich auf die Ereignisse bezieht, deren Zeitgenosse Haggai und Sachorja waren. Wir werden später darauf zurückkommen.

4. Hagg. 2₁₁₋₁₄ und Esra 4₁₋₅ gehören also zusammen. Esra 4₁₋₅ erwähnt freilich nur die Hauptzüge. Hagg. 2₁₀₋₁₅ wäre folgendermaßen zu erklären:

a) In V. 14 wird mit göttlicher Autorität erklärt, das Samaritanervolk dürfe am Tempelbau nicht teilnehmen, denn es „kann mit seinen Händen nur Unreinheit produzieren, nur Gottwidriges schaffen". — (Das „Tun ihrer Hände" ist mit dem Verlangen der Samaritaner, an der Arbeit des Tempelbaues teilzunehmen, in Verbindung zu setzen.) — Hatten sich die Samaritaner Esra 4₂ auf die Opfer berufen, die sie Jahwe darbrachten, so erklärt Jahwe: ihre Opfer haben keinen Wert; „sie sind unrein; es sind heidnische unreine Hände, die sie bringen, und darum sind sie kein Wohlgeruch vor Jahwe, sondern ein Greuel" (S. 32 bis 33).

b) Die zwei rituellen Fragen: die erste Frage und Antwort Hagg 2₁₂: Mag auch die Gemeinde Jahwes (der Zipfel des Gewandes sind die Juden, das heilige Fleisch symbolisiert das Wohnen Jahwes in der Gemeinde) mit den Samaritanern (= Brot, Gekochtes....) in Berührung kommen; — das vermag den Charakter der letzteren nicht zu ändern, sie sind und bleiben unrein (S. 34, 35). — Die zweite Frage und Antwort V. 13: Wohl aber läuft die Gemeinde Jahwes (= Brot, Gekochtes....) durch die Berührung mit der heidnischen Unreinheit der Samaritaner Gefahr, des Heiligkeitscharakters verlustig zu gehen (S. 35, 36). — Die Schlußfolgerung der doppelten Argumentation kann nicht zweifelhaft sein: man muß die echte und reine Jahwegemeinde unverworren lassen „mit diesem Volk da", oder, soweit es bisher nicht schon geschehen ist, hinfort eine vollkommene Abscheidung herbeirufen (S. 36).

5. Bezieht sich Hagg. 2₁₀₋₁₄ auf die Samaritaner, so ist selbstverständlich 2₁₅₋₁₉ davon abzutrennen, da Hagg. in diesem Abschnitt bestimmt die Juden anredet. R. versetzt diese Verse nach Hagg. 1₁₅ (S. 63 bis 66). Im Zusammenhange mit seiner Erklärung von Hagg. 2₁₀₋₁₄ sucht er auch dem zweiten Prophetenworte Haggais an diesem Tage, dem 24. IX., eine neue Bedeutung beizulegen. Haggai habe dieses Ermunterungswort an Serubbabel (Hagg. 2₂₀₋₂₃) gerichtet, um ihn, der wegen der Zurückweisung der Samaritaner von deren Seiten großen Gefahren ausgesetzt war, zu stärken und ihm trotz allem, die Weltherrschaft des Messias zuzusichern (S. 42 bis 52).

II.

1. Das Hauptargument und die Grundlage der soeben skizzierten Theorie ist die vermeintliche Unmöglichkeit, Hagg. 2₁₀₋₁₅ auf die Juden zu beziehen. Mit der Analyse dieser Prophetenstelle wird daher auch eine kritische Prüfung der Meinungen Rothsteins beginnen müssen.

Analyse von Hagg. 2₁₀₋₁₅. Im heutigen Text bilden diese zehn Verse ein Prophetenwort, das vom 24. IX. im zweiten

Jahre des Darius datiert ist, also genau drei Monate nach dem Beginn der Arbeit am Tempelbau gesprochen wurde (s. Hagg. 1₁₅). Es zerfällt in drei Glieder: im ersten V. 11 bis 14 wird die bisherige Ungunst Jahwes gegen „dieses Volk" begründet; im zweiten V. 15 bis 18 werden die Folgen des Zornes Jahwes beschrieben; im dritten V. 19 verkündet der Prophet, daß die Zeit der Ungunst Jahwes nun ihr Ende habe, daß Jahwe von nun an sein Volk segnen werde.

Der Prophet hebt mit zwei rituellen Fragen an, auf welche er von den Priestern Antwort erbittet und erhält — woraus sich zwei Prinzipien ergeben: 1. ein negatives: Wenn jemand mit dem Zipfel seines Gewandes, in welchem heiliges Fleisch (Opferfleisch, s. Jer. 11₁₅) ist, Nahrungsstoffe berührt, so werden diese nicht geheiligt (V. 12); 2. ein positives: die durch Berührung einer Leiche verursachte Unreinigkeit pflanzt sich auf diese Nahrungsmittel bei Berührung derselben fort (V. 13).

Diese Prinzipien wendet dann der Prophet im V. 14 auf „dieses Volk" an — zunächst in allgemeinen Ausdrücken: „So (war es) mit diesem Volke bestellt, so mit aller Arbeit ihrer Hände", dann im besonderen: „Was sie mir dort opferten, unrein war's" (V. 14).

Nun redet der Prophet direkt die Juden an. Er mahnt sie, zurückzudenken an die Zeit, da sie Gott untreu waren.[1]) Wie war es da mit ihnen bestellt?[2]) Kaum die Hälfte des natürlichen Ertrages gaben Acker und Weinberg. Von Gott geschlagen waren sie, und doch kehrten sie nicht zu ihm zurück. Sie mögen aber nun den Blick zurückwerfen auf die jüngste Zeit seit der Grundsteinlegung,[3])

[1]) „Achtet doch auf die Zeit von heute an nach rückwärts. Bevor man Stein auf Stein legte beim Tempel Jahwes, wie stand es da mit euch?" (V. 15.) ma'alah wird von den meisten Erklärern auf die Zukunft bezogen; z. B.: von Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten) 5. Heft; die Kleinen Propheten² (Berl. 1893) 171; Nowack (die Kleinen Propheten, Göttingen 1897) z. St. Marti (Das Dodekapropheton, Tüb. 1904) z. St., Rothstein 54. — Doch mit Unrecht. Das Wort, dessen Grundbedeutung „aufwärts" ist, kann auch zur Bezeichnung der Vorzeit dienen. Daß dies hier der Fall ist, beweisen die folgenden Verse 15 bis 17, die sich doch sicher auf die Vergangenheit beziehen; eine so lange Parenthese anzunehmen wie Wellhausen u. a., ist unnatürlich (s. E. Sellin: Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem babyl. Exil II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538 bis 516. Leipzig 1901, S. 47. — Dieses Buch werde ich in den folgenden Zeilen einfach mit Sellin zitieren).

[2]) Zu lesen mi h^ejitem mit LXX τίνες ἦτε statt des unmöglichen masoretischen mih^ejotam.

[3]) „Achtet doch auf die Zeit von heute nach rückwärts, vom 24. IX. ab. Seit dem Tage, da zum Tempel Gottes der Grund gelegt wurde, schauet, ¹⁹ ob noch die Aussaat in der Scheuer bleibt und ob noch Weinstock, Feige, Granate und Oelbaum nicht tragen! Von heute an will ich segnen" (V. 18 und 19). — Die Stelle ist von Schrader (Stud. u. Krit. 1867 S. 464), Stade (Geschichte des Volkes Israel II, S. 119) u. a. gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Esra 3 u. 4 ins Treffen geführt worden, weil sie doch klar eine Tempelgründung im 2. Jahre des Darius voraussetze,

auf die letzten drei Monate. Alles ist jetzt anders geworden. Das Saatgut, das sonst in den Scheunen bleiben mußte, weil man auf dem ausgedorrten Boden nichts aussäen konnte, liegt bereits im Schoße der Erde gebettet; Weinstock, Feigenbaum, Oelbaum, Granate haben im Gegensatz zu den anderen Jahren Früchte getragen; ein Unterpfand des noch reichlicheren Segens, den ihnen Gott fürderhin schenken wird.

folglich eine frühere Grundsteinlegung zur Zeit des Cyrus ausschließe. — Ebenso entschieden nimmt aber van Hoonacker und nach ihm Nikel die Stelle als Beweis für die Glaubwürdigkeit des Esraberichtes in Anspruch. Die ganze Kontroverse dreht sich um die Bedeutung des l^{e}min im V. 18. Von den Anhängern der ersten Richtung einfach für gleichbedeutend mit min aufgefaßt, während l^{e} höchstens „nämlich" bedeuten könne, zeige die Partikel klar, daß die Grundsteinlegung am 24. IX. stattgefunden habe. Dagegen hat nun van Hoonacker bewiesen, daß an den 29 Stellen, wo uns l^{e}min begegnet, der terminus a quo, von dem aus gerechnet wird, sowohl räumlich wie zeitlich nie ein gegenwärtiger ist (Zorobabel 85 ff.; Nouvelles études 113 ff.)

Die Argumentation van Hoonackers ist unwiderlegt geblieben. Tony André (Le prophéte Aggée Paris 1895) hat nicht wie Josef Fischer (Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia, Bibl. Studien VIII.$_3$, Freib. 1903, S. 36) meint, eine Anzahl von Stellen beigebracht, „in welchen l^{e}min promiscue gebraucht mit min, den Standpunkt der Gegenwart bezeichnet", er hat nur nachweisen können, daß min oft auch als terminus a quo in der Vergangenheit genommen wird. — „M. van Hoonacker a recueilli une série de passages pour prouver que le point de départ marqué par l^{e}min n' est pas un point présent, soit dans l'ordre du temps, soit dans l'ordre de l'espace. Nous pouvous lui en opposer un nombre tout aussi grand où des expressions soit identiques soit analogues sont construites avec min" (S. 330). Dieses berührt aber gar nicht die These van Hoonackers. Es bleibt dabei, l^{e}min kann nach dem herrschenden Sprachgebrauch nicht den Ausgangspunkt in der Gegenwart bezeichnen.

Van Hoonacker, dem sich auch J. Nikel (Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babyl. Exil, Bibl. Stud. V, 2 bis 3, Freib. 1900, 115 f.) u. E. Sellin angeschlossen haben, sieht in l^{e}min eine Zusammensetzung von zwei Präpositionen, die beide ihre Bedeutung behalten: l^{e} = zu, min = von; der Satz wäre zu übersetzen: „Blicket hin von dem 24. IX. bis hin seit dem Tage wo der Tempel gegründet wurde." Dieser Tag der Tempelgründung wäre nach van Hoonacker und Nikel die Grundsteinlegung zur Zeit des Cyrus, nach Sellin der 24. VI. im zweiten Jahre des Darius. Ich schließe mich letzterer Ansicht an, die durch den Wortlaut des V. 19 gefordert wird (s. Sellin 51 bis 53), doch kann ich nicht der Deutung von l^{e}min beipflichten. Eine solche Zusammenkupplung von zwei Präpositionen entgegengesetzten Sinnes ist doch schwierig anzunehmen und findet auch in der hebr. Sprache keine Parallele. G. Jahn (Die Bücher Esra, A. u. B, und Nehemja, 1909) schreibt dazu: „Diese kaum zu überbietende Spitzfindigkeit scheitert an der einfachen Logik und Grammatik, welche nie zugeben wird, daß zwei Präpositionen entgegengesetzten Sinnes Ausdruck für einen Begriff werden" (S. XLVI). Man wird auch keine andere Stelle auftreiben können, wo l^{e}min in diesem Sinne gebraucht würde.

Ich erlaube mir einen neuen Vorschlag zur Lösung dieser Schwierigkeit. Der V. 15 wird jetzt von den meisten Exegeten nicht mit Jahveh, sondern mit dem folgenden emendierten mi h$_{e}$jitem beendet und enthält zwei Sätze: „Und nun gebet acht, von heute ab und weiter rückwärts. Bevor man Stein auf Stein legte zum Tempel Jahwes, wie stand es da um euch?" Im V 18

2. Und nun zur **Streitfrage.** Auf wen beziehen sich die Verse 10 bis 14? Auf die Juden oder die Samaritaner?

a) Daß man von vornherein annehmen wird, es seien die Juden mit „diesem Volk" gemeint, wird wohl auch R. zugeben. Im ganzen Haggaibüchlein ist von den Samaritanern keine Rede; stets werden nur die Juden angeredet. Auch hier keine Einleitung, keine Andeutung, daß Haggai von jemand anderen, als von den Juden, den bᵉne haggolah rede. „Dieses Volk" heißen die Juden, und nur sie bei Hagg. 1_2; Sach. $8_{6,11}$ (ebenso „das Volk" Hagg. 1_{13}, $2_{2,4}$; Sach. 7_5). Wie kann man glauben, daß hier damit plötzlich die Samaritaner gemeint seien? Man lese dann noch weiter die Verse 15 bis 19, die mit dem Vorhergehenden im besten Zusammenhang stehen, und daher ohne sehr triftige Gründe nicht abgetrennt werden dürfen. Dort werden klar die Juden angeredet, in derselben Rede, in Weiterführung der V. 10 bis 14 angesponnenen Gedanken. Es kann also auch in V. 10 bis 14 nur von den Juden die Rede sein.

b) Aber, sagt R., auf die Juden sind die Verse 10 bis 14 nicht anwendbar, während sie auf die Samaritaner in der Esra 4_{1-5} erwähnten Situation vorzüglich passen.

Rothsteins Argumentation geht hier von der Voraussetzung aus, daß sich die Unreinheit auf das Judenvolk, wie es am 24. IX. war, beziehen müsse. Begreiflicherweise findet er, daß die Juden um diese Zeit diesen herben Tadel nicht verdient hätten. Doch ist diese Voraussetzung nicht richtig. Wir finden im ganzen ersten Teil der Rede V. 10 bis 14 nur ein Verbum, in V. 14, wo die Fragen über die Heiligkeit und Unreinheit auf „dieses Volk"

---

liegt meiner Ansicht nach ein ähnliches Satzgebilde vor. „Gebet acht von heute ab und weiter rückwärts, vom 24. IX. des Monats ab. Seit dem Tage der Grundsteinlegung zum Tempel Jahwes, habet acht, ob das Saatgut in der Scheuer bleibt...." Der Tag der Grundsteinlegung ist der Wendepunkt. Vorher (V. 15) Dürre und Hungersnot, nachher, seither (V. 19) eine gute Ernte oder wenigstens begründete Aussicht darauf. Die ähnliche Satzbildung beider Verse hebt diesen Gegensatz noch deutlicher hervor.

Die Glaubwürdigkeit des Berichtes Esra 3 und 4 wird durch diese Erklärung keineswegs angetastet. Sellin 55 und Oettli 505 weisen bereits darauf hin, daß man nach 18jähriger Unterbrechung des Baues gewiß eine neue Grundsteinlegung vornehmen mußte, auch wenn der Bau schon weit vorgeschritten gewesen wäre. Im alten Orient wurde eine feierliche Grundsteinlegung sogar bei einfachen Tempelrestaurierungen vorgenommen.

Mehrere Exegeten halten V. 18^b für eine spätere Glosse, so Marti (389), Bernh. Duhm, Anmerk. zu den 12 Propheten ZaW. 31 (1911) 110; ebenso Wellhausen 172, Rießler: die Kleinen Propheten (Rottenburg 1911) 216 u. 218, Rothstein 58 ff. Diese radikale Kur ist nicht notwendig. Das Datum im V. 18 hat seine Bedeutung, weil es das heute bezeichnen soll als tatsächlich den heutigen Tag, im Gegensatz zu V. 15, wo heute allgemeiner „jetzt" bedeutet; die Erwähnung der Tempelgründung ist erst recht notwendig, soll V. 19 überhaupt einen Sinn haben. — Die LXX lesen νεμιν καὶ ἀπο τῆς ἡμέρας; doch gibt auch diese Lesart dem V. 19 keinen richtigen Sinn.

angewendet werden: jakribu. Wir haben keine Veranlassung, hier das Imperfekt mit der Präsensform wiederzugeben. Das Verbum jakribu und somit der ganze V. 14 sind vielmehr mit einem Tempus der Vergangenheit zu übersetzen. (Der Imperfekt als modus rei repetitae Gesenius-Kautzsch[28], n. 107 e) b) S. 326 = „was sie mir als Opfer darzubringen pflegten".) Die Grammatik erlaubt diese Uebersetzung, der Zusammenhang fordert sie[1]); denn wenn in V. 15 bis 19 eben auf die Zeit vor dem Tempelbau als eine Zeit verdienter Gottesstrafen, dagegen auf die Zeit seit der Arbeit am Bau als eine Zeit göttlichen Segens hingewiesen wird, so muß die Unreinheit der Juden auch in der Vergangenheit liegen.[2])

Damit sind die Hauptschwierigkeiten erledigt, die N. gegen die bisherige Auffassung von Hagg. 2_{10-14} geltend macht. Das Volk ist bereitwillig, Jahwes Geist steht in seiner Mitte. Aber es ist noch wankelmütig, zur Mutlosigkeit und Schlaffheit geneigt. — Haggai und Sacharja müssen es immer wieder ermahnen, ermuntern, aufrütteln. Ein solches kräftiges Mahnwort haben wir wahrscheinlich Hagg. 2_{10-19} vor uns. Der Prophet läßt das Volk in den Abgrund hinabblicken, in dem es noch kurz vorher versunken war: vor Gott unrein, von Gott geschlagen. Aber von jetzt ab ist es anders; die Folgerung, die nicht ausgesprochen ist, aber sich um so gebieterischer vordrängt, lautet: Bleibt Jahwe treu, wollt ihr nicht wieder in den früheren Zustand zurücksinken!

c) Die Deutung der Stelle auf die Juden ist möglich, sie ist a priori die wahrscheinlichste. Wir haben noch zu sehen, daß sie tatsächlich dem Wortlaut des prophetischen Ausspruches vollauf gerecht wird.

Wenn jemand heiliges Fleisch (Opferfleisch) im Zipfel seines Gewandes trägt und hernach mit dem Zipfel Brot oder Gekochtes oder Oel oder irgend etwas Eßbares berührt, so wird dieses dadurch nicht geheiligt. Ist aber jemand durch Berührung mit einer Leiche unrein geworden und er berührt diese Dinge, so werden sie unrein. — So hat es sich mit den Juden verhalten. Ein bißchen Gottesdienst hatten sie wohl ausgeübt; aber wieviel? Eine ganz unter-

[1]) So auch H. G. Mitchell: A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zecharjah (im Int. Crit. Comment.) Edinb. 1912, S. 67 bis 68, 73.

[2]) Es ist noch zu bemerken, daß haʿam hazeh von Natur aus durchaus keinen verächtlichen Sinn hat und z. B. in Sach. $8_{6\,u.\,11}$ in ganz ehrendem Sinne von den Juden gebraucht wird; ebenso goj z. B. Gen. 12_2; 35_{11}; Ex. 19_6 usw. — „Daß der Ton im V. 14 so scharf ist, daß er eine unbeschreibliche innere Erregtheit gegen das Volk bezeugt, daß in dem Ausdruck „dieses" ein verächtlicher, scharf tadelnder Hinweis auf das Volk als behaftet mit vor Gott ausschließender Unreinigkeit liegt, ist eine starke Uebertreibung. Die Tendenz Rothsteins, den Sinn der Stelle zu entstellen, tritt besonders in der oft wiederholten Uebersetzung „dies Volk da" hervor, wo „da" im Sinne von verächtlich eingeschmuggelt ist" (Jahn, op. c. LXXII).

geordnete Rolle hatte er in ihrem Leben gespielt und war daher nicht fähig gewesen, die „Arbeit ihrer Hände“[1]) zu heiligen. Im Gegenteil war diese verunreinigt worden. „Mit dem Bann des Ungehorsams und der Untreue in einem so wichtigen Stücke“[2]) (von Orelli), wie die Erbauung des Tempels belastet, waren sie vor Gott wie Unreine; wie wenn sie eine Leiche berührt hätten, so unrein waren sie; und unrein ist alles geworden, was sie berührten, auch ihrer Hände Arbeit war unrein,[3]) unrein folglich, was sie auf dem Altar als Opfer darbrachten.[4]) Weil die Arbeit ihrer Hände unrein war, deshalb konnte Gott sie nicht segnen, im Gegenteil mußte Gottes Fluch darauf lasten, und deshalb mußten Unglück und Hungersnot kommen[5]) (V. 15 bis 18), die aber jetzt, da das Volk voll Eifer für Jahwe ist und wieder die Sache Jahwes zu einer Herzensangelegenheit gemacht hat, dem Segen Jahwes gewichen sind.

Wie man sieht, hält sich in dieser Erklärung alles. Jedes Wort erhält seine natürliche Bedeutung. Die einzelnen Teile greifen in einander über: V. 10 bis 14 wird von V. 15 bis 19 erklärt, V. 15 bis 19 in V. 10 bis 14 begründet.

d) Anders verhält es sich mit der Deutung Rothsteins. Nicht nur widerspricht sie der natürlichen, aus dem Zusammenhange sich ergebenden Auffassung des Textes, sie leidet selbst noch an einer Anzahl von Unwahrscheinlichkeiten.

---

[1]) Der Ausdruck Kol ma^{ca}aseh j$_e$dehêm ist hier von der Feldarbeit und deren Ergebnissen zu verstehen, wie im Dt. 24$_{19}$; 28$_{12}$; 30$_9$; Job 1$_{10}$. Denn a) ist dies sein Sinn in den beiden anderen Stellen, an denen er bei Haggai vorkommt 1$_{11}$ u. 2$_7$; b) liegt hier zwischen 2$_{14}$ u. 2$_{17}$ ein offenbarer Parallelismus vor: Gott hat sie an der Arbeit ihrer Hände gestraft, weil diese unrein war. In V. 17 ist aber sicher von der Feldarbeit die Rede (siehe auch die oben angegebenen Stellen aus dem Dt., wo Jahwe den Israeliten Segen „in aller Arbeit ihrer Hände“ verspricht, wenn sie ihm treu bleiben); c) bezieht sich das „Tun ihrer Hände“ einerseits auf die Opfer im V. 14b, anderseits auf das „Brot, Gekochtes....“ V. 12, 13; beides Erzeugnisse der Feldarbeit.

[2]) Die 12 Kleinen Propheten^2 (Kurzgef. Komment.) München 1896 z. St.

[3]) Wenn V. 14 die „Arbeit ihrer Hände“ unrein erklärt wird, so ist es nicht aus dem Grunde, weil sie allein unrein geworden war, sondern weil der Prophet zeigen wollte, warum die frühere Hungersnot eingetreten war und ihre Opfer umsonst waren.

[4]) A. B. Ehrlich (Randglossen zur hebr. Bibel V. Bd. Ezechiel und die Kleinen Propheten, Leipzig 1912, S. 323) übersetzt die Stelle: „wo sie hintreten, da entsteht Unreinigkeit“; so auch vor ihm Rießler S. 216. Doch entspricht die traditionelle Fassung mehr dem Sprachgebrauch des Verbs Karab.

[5]) Van Hoonacker (Les douze petits prophètes, Paris 1908) und Mitchell meinen, daß in V. 14 nur die zweite rituelle Frage angewendet sei; die erste hätte Haggai nur als Vorbereitung zur zweiten gestellt. Darin muß ich ihnen unrecht geben. Beide Fragen sind angewendet: Weil nicht geheiligt, war die Arbeit der Juden nicht von Gott gesegnet; weil verunreinigt, deshalb war sie von Gott mit dem Fluche belegt.

R. erklärt die beiden Fragen folgendermaßen: 1. Die Juden, in deren Mitte Jahwe wohnt, können die Samaritaner nicht heiligen, diese bleiben unrein. 2. Dagegen geht die Gemeinde Jahwes selbst durch die Berührung mit den halbheidnischen Samaritanern ihres Heiligkeitscharakters verlustig. — Diese Erklärung legt nun in den Text etwas hinein, was nicht darinnen steht. Das Brot, Gekochte usw. wird in der ersten Frage nicht als unrein hingestellt, sondern einfach als etwas profanes, das durch diese indirekte Berührung nicht geheiligt wird, ebenso in der zweiten Frage nicht als heiliges Brot u. s. w., sondern wieder nur als gewöhnliches Brot, das durch Berührung mit unreinen Dingen selbst unrein wird.

Wäre Rothsteins Erklärung richtig, so müßten freilich solche Gedanken, wie sie R. andeutet, im Texte zu lesen sein. Denn das Schwergewicht der Beweisführung läge eben darin, daß nicht nur das Heilige das Unreine nicht heiligen kann, sondern im Gegenteil vom Unreinen selbst das Heilige mit Unreinheit belegt wird. Besonders die erste Frage hätte viel klarer und schärfer gefaßt sein müssen, die Antwort darauf hätte um so entschiedener gelautet.

In Rothsteins Auffassung dieser Stelle bezeichnet ferner „das Brot, Gekochte....“ in der ersten Frage die Samaritaner, in der zweiten die Juden. Mag nun dies auch von vornherein die Deutung Rothsteins nicht ausschließen, so ist doch eine Erklärung vorzuziehen, in welcher der Ausdruck in beiden Fragen sich auf dasselbe bezieht; um so mehr, als in der zweiten Frage „irgend eines von diesen Dingen“ ausdrücklich auf die Identität der Sache hinweist.

Eigentümlich wäre es auch, daß in diesem Frage- und Antwortspiel gar kein Hinweis auf das eigentliche Ziel der Beweisführung: die Samaritaner sind zum Tempelbau nicht zuzulassen, vorhanden wäre. Nur kurz zwei Fragen: Das Heilige heiligt nicht die Samaritaner, die unreinen Samaritaner verunreinigen die Juden. Und darauf: So ist es mit diesem Volk, so mit ihrer Hände Arbeit, was sie mir dort opfern, ist unrein. Worauf bezieht sich denn überhaupt das „so“? Es soll doch gewissermaßen als Folgerung dastehen zu den beantworteten Fragen! „Ihr gebt zu, daß das Heilige nicht heiligt... u. s. w. Nun, so ist es mit diesem Volk!“ Man erwartet in Rothsteins Auffassung: „Es wird euch selbst zur Unreinheit bringen.“ Dagegen liest man im Text weiter: „So mit dem Werk ihrer Hände, was sie dort opfern, ist unrein.“ Dieser zweite Teil der Anwendung steht in gar keinem Zusammenhang mit den Fragen, auch wenn er sich auf das Verlangen der Samaritaner, am Tempelbau teilzunehmen, und auf ihre früheren Opfer in Jerusalem beziehen sollte.

Diese Mängel, die die Erklärung Rothsteins völlig unwahrscheinlich machen, treffen in der traditionellen Auffassung keineswegs zu, wie man sich leicht selbst überzeugen kann.

Ich denke, der Beweis ist erbracht, daß die Rothsteinsche Auffassung dieser Stelle verfehlt ist. Sie ist durch nichts geboten, ist an sich unwahrscheinlich und gegen den Zusammenhang, während die bisherige Erklärung der Stelle unanfechtbar ist, durch den Zusammenhang geboten und an sich befriedigt.

Durchsuchen wir den ersten Teil der Schrift Rothsteins nach weiteren Argumenten für seine Theorie, so stoßen wir S. 15 bis 22 auf eine Reihe von Gründen und Mutmaßungen, mit welchen Rothstein beweisen will, daß sich der Bericht Esra 4₁–₅ (auch 3₁–₁₃) ursprünglich wirklich auf die Vorgänge im Jahre 520 und nicht auf die im Jahre 537 bezog, und erst von einer jüngeren Hand auf die heutige Form gebracht worden ist.

Allen diesbezüglichen Vermutungen Rothsteins nachzugehen, lohnt sich nicht. Nur dasjenige will ich besprechen, was wirklich beweiskräftig zu sein scheint.

a) Serubbabel, sagt R. (15), konnte jedenfalls im Jahre 537 nicht an den Vorgängen, die Esra 3 und 4₁–₅ erzählt sind, beteiligt gewesen sein, obwohl sein Name 3₂. ₈; 4₂. ₃ genannt wird; übrigens weist Esr. 3₂ wo Serubbabels Name an zweiter Stelle, nach Josua steht, klar darauf hin, daß er hieher nicht vom Chronisten gesetzt wurde, sondern von zweiter Hand stammt (S. 18). — Man hat nun allerdings behauptet, Serubbabel sei im Jahre 537 erst ein Kind gewesen, zu jung, um die Rolle spielen zu können, die ihm Esra 3 und 4 zugeschrieben wird. Nikel hat (op. c. 121 bis 123) diesen Einwand endgültig entkräftet; ich erlaube mir darauf zu verweisen.[1])

Wenn Serubbabel (oder Scheschbasar?) 3₂ nach Josua steht, so erklärt sich dies ganz gut aus dem priesterlichen Charakter der

[1]) Eine andere Frage ist, ob Serubbabel tatsächlich schon 537 Statthalter von Juda war, und in welchem Verhältnisse er zu Scheschbasar stand, der Statthalter von Juda war (Esr. 1₈, 6₇) und die Fundamente zum Tempel von Jerusalem gelegt hat (Esra 6₁₆). Van Hoonacker steht in seinen verschiedenen Schriften für die Identifikation Serubbabels und Scheschbasars ein (auch Lesetre im Dict. de la Bible Art. Zorobabel V. 2547 bis 50 und Knabenbauer in Hagen, Lexicon bibl. Art. Zorobabel III. 1324 bis 27. Dagegen z. B.: Nikel 44 bis 53, gegen den sich van Hoonacker in der Revue bibl. X. (1901) 7 bis 10 verteidigt, Fischer 24 bis 30, Bertholet 2 f.). — Ich möchte annehmen, daß beide, Scheschbasar und Serubbabel, mit den ersten Exulantenscharen zurückgekehrt sind, Scheschbasar als der Statthalter der Juden, während Serubbabel, der direkte Nachkomme des letzten Königs, unter den Juden das höchste Ansehen genoß und als ihr Fürst galt. Von den Persern nicht als Statthalter eingesetzt, weil er noch wahrscheinlich im zarten Jünglingsalter stand, trat er doch in den inneren Angelegenheiten der Juden als Davidide und rechtmäßiger Inhaber der ersten Stelle im Lande auf und war als solcher auch den Samaritanern bekannt; während Scheschbasar die Angelegenheiten der Juden als ihr Statthalter vor dem persischen Hofe vertrat. Doch ist auch eine Ueberarbeitung des Esratextes nicht ausgeschlossen, die in den Kap. 2 bis 4 den Namen Scheschbasar mit dem berühmteren Namen Serubbabels, der doch bestimmt als einer der ersten aus dem Exil zurückkehrte, vertauschte.

Handlung, während der Tempelbau 3_8, 4_2 Sache der jüdischen Nation war.

b) Eine weitere Behauptung Rothsteins: Haggai 1 lasse nicht erkennen, die Vernachlässigung des Tempelbaues sei durch die Feindseligkeiten der Samaritaner herbeigeführt worden (S. 15). — Gewiß redet Hagg. nicht davon, er gibt der Nachlässigkeit der Juden die Schuld an der Verzögerung des Tempelbaues, wie es ja der Wirklichkeit entsprach; was aber nicht hindert, daß der erste Anstoß zur Unterbrechung des begonnenen Tempelbaues die Feindseligkeiten der Samaritaner waren.

c) Bemerkungen, die für seine Theorie sprächen, wären nach Rothstein folgende: 1. Die Notiz 3_3 über die damals noch nicht vorgenommene Gründung des Tempels (S. 18); wozu aber R. selber schreibt: „Natürlich würde sie nicht ausschließen, daß nicht bald nachher, im nächsten Jahre, eine solche vorgenommen wurde" (S. 18). 2. Die „im Anschluß an den Wortlaut von 4, $5a$ höchst sonderbare chronologische Notiz" von V. 5b, welche „die feindseligen, auf die Hintertreibung des Tempelbaues abzielenden Bestrebungen in Verbindung bringt mit der Zeit des Darius" (S. 16). An dieser Bemerkung ist aber gar nichts Merkwürdiges. Der Chronist will nur sagen, daß die Samaritaner gegen die Juden intriguierten seit der Regierung des Cyrus bis zur Regierung des Darius, wo ihren Ränken am persischen Hofe endlich ein Ende gesetzt wurde. 3. Auch die chronologische Notiz 3, 8: „Im zweiten Jahre ihrer Ankunft beim Hause Gottes in Jerusalem, im zweiten Monate" sei „sicher sehr sonderbar" (S. 20) und deshalb sieht R. darin eine Umwandlung des ursprünglichen: „Im zweiten Jahre des Darius, im sechsten Monate" (Hagg. 1_{15} Datum der Grundsteinlegung des Tempels). — Die chronologische Notiz erfordert aber keineswegs diese Gewaltmaßregelung; sie ist sehr verständlich, wenn man sucht in ihr das zu verstehen, was der Chronist hineinlegen wollte: Im vorigen Jahre waren die Juden gekommen, sie hatten sich so schnell als möglich eingerichtet, einen Brandopferaltar gebaut, und nun gleich im zweiten Jahre seit ihrer Ankunft begannen sie den Tempel zu bauen. So sehr lag es ihnen am Herzen, Jahwes Haus wieder aufgerichtet zu sehen.

d) Endlich weist R. noch auf einige Parallelismen zwischen Esra 3_8 und 4_{1-5} und den entsprechenden Abschnitten in Haggai und Sach. 8_9 ff. hin: **1.** „Esra 3_{12a} erinnert lebhaft an Hagg. 2_3. In beiden Fällen handelt es sich um schmerzliche Empfindungen der Greise nach der Grundsteinlegung" (S. 21). — Ich finde im Gegenteil, daß zwischen Esr. 3_{12a} und Hagg. 2_3 so große Unterschiede walten, daß ihnen unmöglich ein und dasselbe Ereignis zugrunde liegen kann. In Esra 3_{12} weinen Greise **bei** der Grundsteinlegung (während das Volk jauchzt und jubelt), wohl Tränen der Freude, oder der Trauer über den

zerstörten herrlichen Tempel Salomos, der ihnen bei dieser Gelegenheit wieder lebhaft ins Gedächtnis zurückgerufen wurde. In Hagg. 2_{2-9} dagegen, welches Wort am 21. VII. d. h. ungefähr einen Monat nach Beginn der Arbeiten am Tempelbau, nach R. einen Monat **nach** der Grundsteinlegung gesprochen worden ist, kann man vorausgesetzt finden, daß das Volk entmutigt ist (2_4), wohl weil die Greise von der Herrlichkeit des alten Tempels erzählt hatten, während der neue um so vieles ärmlicher zu werden schien; von einem Weinen der Greise ist keine Rede. — 2. Die Bemerkung über die Wirkung der Feindseligkeit der Widersacher auf „die Hände der Juden" (Esra 4_4), erinnere nach R. lebhaft an die Mahnung Sacharjas $8_{9.\,13}$: „Regt rüstig eure Hände"; welche mit dem Versprechen, Jahwe werde schalom spenden (8_{12}), der Gemeinde sagen sollte: „man brauche die Hände nicht matt werden, d. h. ....man brauche die Arbeit am Tempelbau nicht ruhen lassen, Jahwe werde schalom schaffen" (S. 21, 22). — Auch diese Zusammenstellung muß zurückgewiesen werden. Es ist nicht wunderzunehmen, daß an beiden Stellen, wo vom Bauen die Rede ist, dieselben Ausdrücke stehen. Dazu ist Sach. 8_{9-13} von R. unrichtig ausgelegt worden. Sacharja ermuntert offenkundig die Juden zu eifriger Weiterarbeit durch den Hinweis auf den Segen und schalom, deren sie sich im Gegensatz zur früheren Not und dem früheren Unfrieden (8_1) jetzt durch Jahwes Güte erfreuen; das ist klar der Sinn dieser Stelle; um sie so verstehen zu können, wie R. will: Jahwe werde Frieden spenden, muß man nur von diesem einen Worte schalom wie gebannt sein und den ganzen Zusammenhang der Stelle aus dem Auge verlieren.

3. Im dritten Teile seiner Abhandlung (53 bis 73) sucht R. zu beweisen, daß Hagg. 2_{15-19} nach Hagg. 1_{15} gehört. Die Beweise für diese Ansicht Rothsteins glaube ich übergehen zu können, weil sie sich gegen eine andere als meine Auffassung der Stelle richten. So polemisiert R. gegen den Gedanken, daß die Grundsteinlegung 2_{18} doch nicht erst am 24. IX.. drei Monate nach Beginn der Arbeiten stattfinden konnte (53 bis 56); er hebt hervor, daß in 2_{15-19} Jahwe eine ganz andere Stellung dem Volke gegenüber einnehme als 2_{11-14}. Dort der Geist des Zornes und der Strafe, hier der Geist der Gnade (S. 62 f.). Dieser Einwendung ist durch die oben vorgetragene Erklärung der Stelle die Spitze gebrochen. Ich glaube dort auch gezeigt zu haben, daß 2_{11-14} und $_{15-19}$ zusammengehören müssen, weil sie sich eben gegenseitig ergänzen und voraussetzen.

4. Aber wozu dieses große Prophetenwort am 24. IX.? Welchen Anlaß hatte Haggai, sein Volk durch den Hinweis auf die Bestrafung der früheren Untreue und den gegenwärtigen Segen aufzumuntern? Und wozu am selben Tage noch ein zweites Ermunterungswort an Serubbabel? Rothstein hält diesen Tag für einen entscheidenden Tag in der Geschichte des Judentums, ja für den

Geburtstag des nachexilischen Judentums im strengen Sinne des Wortes (41), wodurch sich dieses als religiöse Gemeinschaft, als Kultusgemeinde gegenüber allem, was nichtjüdisch war, abschloß. Da aber die Abweisung der Samaritaner auch politische Gefahren für die Juden und besonders für Serubbabel zur Folge haben mußte, deshalb das zweite große Verheißungswort an Serubbabel am selben Tage. Ihm persönlich würden keine Schwierigkeiten oder Gefahren aus der Abweisung der Samaritaner erwachsen, es sei vielmehr Jahwes Wille, die persönlichen messianischen Verheißungen an ihm in Erfüllung gehen zu lassen (S. 50).

Nachdem wir die Theorie Rothsteins für verfehlt ansehen, können wir natürlich auch dieser Anschauung nicht beipflichten.

Im übrigen kann man sich über die Veranlassung dieser beiden Prophetenworte nur in Vermutungen ergehen. Vom Inhalt der beiden Reden ausgehend, kann man annehmen, daß Volk und Führer an jenem Tage einer besonderen Ermunterung bedurften. Warum aber? Rothstein hat (S. 13) darauf hingewiesen, daß der Arbeit am Wiederaufbau des Tempels Schwierigkeiten bereitet wurden und diesen gegenüber Haggai und Sacharja ermutigenden Einfluß ausgeübt haben (s. Esra 6_{14} und die Schriften der Propheten selbst). Vielleicht fielen nun in diese Zeit die Anklagen der Samaritaner am persischen Hofe[1]) (Esr. 4_5: „bis zur Regierung des Darius....“); vielleicht belästigten die Samaritaner gerade um diese Zeit besonders heftig die Arbeiter oder diejenigen, welche Material zum Bau herbeiführten, so daß den Juden und ihrem Fürsten der Mut sank und sie versucht waren, wieder alles fallen zu lassen; vielleicht auch kamen um diese Zeit Thatnai, der Statthalter des Gebietes jenseits des Stroms und Sthar Bosnai zu den Juden, um ihnen Vorstellungen gegen den Tempelbau zu machen (Esra 5_3). An Gelegenheiten zu diesen feierlichen Ermunterungssprüchen kann es daher nicht gefehlt haben.

Doch ist es wohl auch möglich, daß Hagg. 2_{11-19} und 2_{21-23} gar keine Ermunterungsworte sind, die einen verblaßten Mut voraussetzen, — es fehlen die sonst bei Hagg. und Sach. so gerne vorkommenden Zusprüche: „Fasset Mut!“ „Jahwe ist mit euch!“

---

[1]) Röthstein hat mit Nachdruck hervorgehoben, daß das Vorgehen des persischen Statthalters gegen den Tempelbau nur auf Betreiben von Feinden der Juden geschehen sein konnte (S. 13 bis 15). Die Perser waren zu liberaler Gesinnung, als daß sie sich sonst an einem Tempelbau gestoßen hätten. — Es ist dies ein Beweis mehr für die Wahrheit von Esra 4_{1-5}. Wer sonst als die Samaritaner konnte beim persischen Statthalter den Juden schlimme Absichten unterschoben haben? Wer sonst konnte überhaupt ein solches Interesse am Tempelbau haben, um ihn verhindern zu wollen? Die Verteidiger der traditionellen Ansicht haben bisher auf dies indirekte Zeugnis für die Wahrheit von Esra 4_{1-5} nicht genügend geachtet; wir danken Rothstein, darauf aufmerksam geworden zu sein.

(Hagg. 1_{13}; $2_{4, 5}$; Sach. $8_{13, 15}$). Es ist möglich, daß einziger Zweck dieser Worte die Darweisung göttlicher Huld ist.[1])

Die Mauern steigen aus den Fundamenten empor, rüstig wird seit drei Monaten gearbeitet. Das Volk hat seine Probe bestanden. Da steht der Prophet mitten unter dem Volke und im Namen Jahwes redet er feierlich zu ihm, von nun an reichlichen Segen verkündend. Seinen Blick richtet er auf die Schatten der Vergangenheit, nur um das schöne Bild der Gegenwart und das noch herrlichere der Zukunft um so lebhafter hervortreten zu lassen.[2])

Das Prophetenwort an Serubbabel krönt die Verheißungsworte an das Volk. Serubbabel mag auf Gottes Macht vertrauen: Jahwe, der Königsthrone spielend umstürzt, dem gegenüber alle menschliche Macht wie nichts ist, bürgt dafür, daß Serubbabel ihm einem Siegelringe (den man sorgfältig bewahrt) gleich ist; denn ihn hat Jahwe auserwählt. Er führt die Davididen wieder in Jahwes Gunst ein.[3]) Von nun an ist Davids Stamm nicht mehr von Jahwes Fluche getroffen.

---

[1]) Dieser Zweck des Prophetenwortes ist übrigens der erste und wichtigste, auch wenn die Gelegenheit dazu der gesunkene Mut der Juden gewesen wäre.

[2]) Das Schlußwort der ersten prophetischen Reden „Von heute an werde ich segnen", ist so am besten erklärlich. Die gelungene Aussaat und Obsternte ist ein Unterpfand des göttlichen Segens, der von heute ab sich voll über euch ergießen wird. Im Dezember hatte das Volk bereits gezeigt, daß es willens sei, das Gotteswerk auch durchzuführen — anderseits begann nun diese Zeit das neue Erntejahr, in welchem sich der Segen Jahwes an der Hauptfrucht, dem Getreide, erst zu zeigen hatte. — Es ist somit wegen dieses Wortes keineswegs notwendig, mit Rothstein (63) und Sellin (Theologie der Gegenwart III., 1909, 16) Hagg. 2_{15-9} auf den 21. VI. zu verlegen.

[3]) Ueber Jojachim spricht der Herr durch den Mund des Propheten Jeremias (22_{24}): „So wahr ich lebe, Jahwes Spruch: Ist Konja der Sohn Jojachims, der König von Juda, ein Siegelring an meiner rechten Hand, so reiße ich dich ab! Ich gebe dich in die Hand... der Kaldäer!"... Jer. 22_{24} wie Hagg. 2_{23} ist „der Siegelring" Jahwes = der Liebling, der Bevorzugte Jahwes. — Zur Erklärung von Hagg. 2, 21 bis 23 s. Lagrange: Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes. Rev. bibl. Nouv. Serie III. (1906) 67 bis 69; Lesetre: Dict. de la Bible art. Zorobabel V. 2549; Knabenbauer: Lexicon bibl. art. Zorobabel III., 1326. — Rothstein geht auch in der Erklärung von Hagg. 2_{21-23} um den Kern des Prophetenwortes herum und substituiert ihm fremde Gedanken. Von dem, was R. Haggai hier sagen lassen will, finden wir keine Spur. Weder lesen wir, daß Serubbabel sich vor feindlichen Anfechtungen nicht fürchten solle, noch daß ihm die Samaritaner nichts anhaben können. Der Horizont der Verse 21 u. 22 ist doch viel größer: es ist die Macht der großen, feindlichen Reiche, die Jahwe umstürzt; damit können die samaritanischen Bauern wohl nicht gemeint sein. Aber auch nicht die Perser. Vor ihnen hatte Serubbabel nichts zu fürchten, denn die Juden fühlten sich eins mit den Absichten der Perserkönige und die tolerante Gesinnung derselben war ihnen wohlbekannt. Welche Veranlassung hätte also Haggai gehabt, auf den baldigen Zusammensturz des Perserreiches hinzuweisen? Davon, daß die persönlichen messianischen Weissagungen an Serubbabel in Erfüllung gehen sollten,

Ich möchte diese Abhandlung nicht beenden, ohne auf das Fördernde in der Arbeit Rothsteins hingewiesen zu haben. Seine in die kleinsten Einzelheiten gehende Untersuchungsweise zwingt den Kritiker mit der Lupe am Auge zu arbeiten und sich manches genauer zu besehen, was er sonst vielleicht überschaut hätte.

Auch positive Arbeit hat Rothstein geleistet. Er hat kräftig betont, daß die Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern von früher her stammen müsse, als aus den Zeiten des Esra und Nehemja (S. 2 bis 3, 80 bis 82); er hat (S. 77 bis 80) auf parallele Ereignisse hingewiesen, die wir jetzt durch die im Jahre 1904 gefundenen aramäischen Papyri von Assuan erfahren haben und die uns Esra 4₁–₅ viel besser verstehen lassen. Auch bemerkt er mit Recht (S. 15), daß, wie es in Esra 4₁–₅ gesagt wird, sich in so schlicht natürlichen Bahnen vollzieht, daß man das Gefühl habe, das alles könne wirklich so geschehen sein, wie es erzählt wird.

Wir stimmen diesen Ausführungen Rothsteins gerne bei. Nachdem seine eigene Ansicht, die Esra 4₁–₅ erzählten Ereignisse hätten sich im zweiten Jahre des Darius abgespielt, irrig ist, beweisen sie uns, um eines seiner Worte zu variieren, daß der Chronist recht hat sowohl in der Tatsache einer Tempelgründung unter Cyrus, als auch in der Angabe der Unterbrechung derselben durch die Ränke der Samaritaner, d. h. in der Angabe der Zeit, in der wir die Geburtsstunde der späteren Feindschaft zwischen Samaritanern und Juden zu suchen haben.

Nachlassung läßlicher Sünden.

Von Dr P. Franz Zimmermann, Stadlhof-Auer, Tirol.

Mit der durch den hochseligen Papst Pius X. eingeführten Kommunionpraxis erwächst für die Seelsorge auch die Notwendigkeit, zur bisherigen Beichtpraxis Stellung zu nehmen. Dem Seelsorger begegnen noch viele allzu ängstliche Seelen, die in dem löblichen Verlangen nach großer Reinheit des Gewissens vielleicht öfter als heilsam zur Beichte kommen, und andere, welche im Vertrauen auf die Kraft der heiligen Kommunion meinen, dem Beichtstuhle entraten zu können. Und es gibt auch Beichtväter, welche die eine oder andere Praxis einseitig fördern. Zur Orientierung in dieser Sache sind die folgenden Zeilen geschrieben.

---

lesen wir auch nichts im Prophetenworte. Keines der großartigen Bilder, die das Reich des Messias und dessen Wirken veranschaulichen. Die einzige Metaphora vom Siegelring, die doch gewiß nicht messianisches Attribut ist; und der Ausspruch Jahwes, „dich habe ich auserwählt", der sehr vieldeutig ist, aber keineswegs auf die messianische Berufung Serubbabels schließen läßt.

Den fleißigen Kommunikanten ist es fast nur um die Nachlassung läßlicher Sünden zu tun. Ueber diesen Gegenstand sollen hier die Grundsätze dargestellt werden, soweit es der seelsorglichen Praxis dienlich ist, ohne auf die einzelnen Fragen wissenschaftlich näher einzugehen.

1. Die Nachlassung der Sünden kann zunächst nicht so verstanden werden, als ob durch sie die Begehung, eine Tatsache, ungeschehen gemacht werde. Vielmehr ist sie nur die Beseitigung alles dessen, was nach der Tat von der Sünde bleibt: die Störung des Verhältnisses zwischen dem Täter und Gott. Die Sünde als eine freiwillige Uebertretung des erkannten Gebotes oder Verbotes Gottes ist eine tatsächliche Mißachtung der Majestät des obersten Gebieters, eine Aberkennung der Hoheit seines Befehles, eine Verletzung der ihm gebührenden Ehre, d. h. eine Ehrenbeleidigung.

Die Störung des moralischen Verhältnisses zu Gott durch die in der Sünde liegende Ehrenbeleidigung zieht auch eine physische Aenderung in der Seele des Täters nach sich, und zwar in ihrer übernatürlichen Ausstattung, im Gnadenstand. Naturgemäß wirkt nämlich die Beleidigung auf das Wohlgefallen, das Wohlwollen, die Freigebigkeit des Beleidigten. Und wo das Wohlgefallen schwindet, hat auch die „Gnade" keinen Bestand.

Nicht bei allen Geboten und Verboten setzt Gott dasselbe Maß an Autorität, dieselbe Macht seines Gebieterwillens ein. Dieses verschiedene Maß erkennen wir an der Sanktion, mit der er seinem Willen Nachdruck verleiht.

2. Er bedroht die Uebertretung mit dem Ausschluß vom ewigen Leben, vom seligen Besitze seiner Gottheit und mit ewiger Strafe: so die Todsünde. Von dieser Seite aus betrachtet liegt die Ehrenbeleidigung der Sünde darin, daß der Mensch den Genuß seines befriedigten Willens dem ewigen Leben, dem Besitze Gottes, vorzieht, ihn höher wertet als seinen Gott, im Genusse seiner Sünde auf Gott tatsächlich verzichtet. Die Todsünde ist darum ihrem Wesen nach die freigewollte Abkehr von Gott, dem letzten Ziele und höchsten übernatürlichen Gute des Menschen und die auf Gott verzichtende Zukehr zum Genusse eines Geschöpfes. Der Todsünder hat sich damit freiwillig aus der Richtung zu seinem übernatürlichen Ziele, zum ewigen Leben geworfen. Die Ausstattung zu diesem Ziele, der Gnadenstand, ist damit zwecklos geworden und hinfällig. So steht der Todsünder in seiner natürlichen Blöße ohne Mittel und Aussicht zum Uebernatürlichen, zu dem er selbst alle Brücken abgebrochen.

3. Anders steht es um die läßlichen, die kleineren Sünden. Die ihnen entgegenstehenden Anordnungen Gottes sind nicht unter dem Einsatze der ganzen Autorität Gottes gegeben. Ihre Sanktion ist nicht der Verlust des ewigen Lebens und eine ewige Strafe, sondern läßt das ewige Leben in seiner Substanz unberührt und verfügt bloß eine zufällige Verminderung im Genusse des ewigen

Lebens und zeitliche Strafen. Die läßliche Sünde ist darum eine geschwächte Hingabe an Gott, das höchste übernatürliche Gut und letzte Ziel des Menschen.

Nach der Lehre des heiligen Thomas bedeutet die läßliche Sünde eine Schwächung des Aktes der Liebe, die Liebe als Tugend, als Anlage (habitus), bleibt unverändert. Die Begehung einer läßlichen Sünde ist darum, bildlich gesprochen, kein Entfernen von Gott, sondern ein Verweilen auf dem Wege zu Gott hin, kein Zurückschreiten, sondern ein Stehenbleiben. Sie bewirkt einen Entgang von Verdiensten und damit auch eines höheren Maßes der Glorie.

In der läßlichen Sünde bleibt die Richtung zu Gott hin gewahrt, nur der fervor, der Eifer der Annäherung an Gott, wird geschwächt. Der Mensch verweilt bei den Geschöpfen, ohne Gott und seinen seligen Besitz im ewigen Leben preiszugeben. Er begeht dadurch immerhin eine ungebührliche Vernachlässigung Gottes, der als höchstes Gut die größte Liebe verdient. Der Gnadenstand bleibt unversehrt, das übernatürliche Leben ist intakt, nur der fervor caritatis, die Betätigung dieses Lebens, der Pulsschlag ist lahmer geworden durch die läßliche Sünde.

4. Nach dieser Feststellung über das Wesen der Sünde, der Todsünde und läßlichen, ergeben sich auch die Grundsätze über Tilgung dieser Sünden. Unumquodque tollitur per suum oppositum (S. Th. 3 q. 87, a. 2, corp.).

Der Abkehr von Gott in der Todsünde entspricht die Rückkehr zu ihm, der Verachtung Gottes neuerliche Wertschätzung, der Ablenkung von der Richtung auf Gott das letzte Ziel, das höchste Gut des Menschen, die Einlenkung auf dieses Ziel.

Zur Nachlassung der läßlichen Sünde ist die Richtung der Seele nicht zu ändern, sondern die verlangsamte Bewegung zu Gott hin ist zu beschleunigen. Das Feuer der Liebe ist nicht erst anzuzünden, sondern bloß anzufachen zu größerer Wärme, das Leben ist nicht erst einzugießen, sondern sein Herzschlag anzutreiben.

Akte der Karitas.

5. Psychologisch vollzieht sich sowohl die Hinwendung zu Gott, dem übernatürlichen, höchsten Gute und letzten Ziele, als auch die Steigerung der Hingabe an Gott, die Beschleunigung der Annäherung an Gott, durch **die Liebe,** und zwar die vollkommene, übernatürliche nach Prinzip und Objekt, d. h. die **Karitas,** die Liebe, welche unter dem Beistande der Gnade aus übernatürlichen Antrieben und Motiven heraus sich auf Gott als unser übernatürliches Gut hinwendet, dem Gegenstande höchster Wertschätzung.

6. Der heilige Thomas lehrt „Per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens, per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur" (S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.). Daraus ergibt sich

der Grundsatz: „Peccatum veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis inhaeret homo bono creato licet non contra Deum" (S. Th. 3. q. 87, a. 2. corp.) „non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum" (S. Th. 1. 2. q. 89, a. 1. corp.). Den Grund hiefür gibt der heilige Thomas an anderer Stelle; die läßliche Sünde ist nicht imstande, die Karitas zu schwächen und zwar weder effective noch meritorie.

Denn die läßliche Sünde reicht an die Karitas gar nicht heran (non attingit), „charitas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem". Es kommt ja vor, daß Menschen, obwohl sie für ihre Gesundheit sehr besorgt sind, dennoch in der Lebensweise sich nicht fügen.

Aber auch nicht zur Strafe für läßliche Sünden wird die Karitas vermindert. „Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem" (S. Th. 2. 2. q. 24, a. 10. corp.).

7. Zur Nachlassung läßlicher Sünden bedarf es also keiner Umkehr zu Gott, denn die Richtung zu Gott hin ist nicht verändert, die Anlage der Liebe, der habitus caritatis ist unverletzt. Aber die Betätigung ist nicht auf Gott hin gerichtet, wenn auch nicht abgewandt von ihm. Sie hindert darum den Drang der Liebe, der Annäherung zu Gott, sie schwächt den fervor caritatis. Darum ist zur Nachlassung ein Akt der Liebe notwendig, die nur aus der Gnade hervorgeht. Dieser Akt reißt den Menschen aus seiner müßigen Tändelei mit den Geschöpfen heraus zu Gott hin, er steigert den fervor caritatis, beschleunigt den Flug der Seele zu Gott. Darum sagt auch der heilige Thomas: „et ideo ad hoc, quod peccatum veniale tollatur .... sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis" (S. Th. 3. q. 87. a. 2. corp.). „Ad remissionem venialis peccati .... sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum" (a. a. O. a. 3. corp.). „Ad remissionem peccati venialis .... requiritur tamen aliquis gratiae actus, qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali" (a. a. O. a. 4. ad 2.).

8. Mit dem Akte der Liebe muß auch ein Abscheu vor der begangenen Sünde verbunden sein, da ohne Abkehr von ihr kein Nachlaß stattfinden kann. Dies gilt von der läßlichen wie von der Todsünde in gleicher Weise. Denn „utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur; quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum. Sicut enim peccatum mortale remitti non potest

quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa manet effectus" (S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Diese detestatio muß nicht notwendig explicite erfolgen, sie ist implicite mit der Karitas gegeben; „sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo" (S. Th. 1. 2. q. 113. a. 5. ad 1.). Billot bemerkt: „Actum charitatis quo Deus super omnia diligitur absque ulla formali displicentia et retractatione peccati commissi, aut formali proposito non peccandi de caetero, prout accidere necesse est, cum quis, ad sua peccata non advertens nec de futuro quidquam cogitans, nihilominus gratia permotus fertur in Deum amore perfecto .... ex omnium sententia, huiusmodi actus certo certius hominem iustificat" (De eccl. sacr., Romae 1897, II², 119.). Formelle Reue ist also unnötig.

Da aber zum Nachlaß schwerer Sünden die positive Beichtpflicht besteht, welche eine Besinnung auf die einzelnen Todsünden notwendig fordert, ist auch eine ausdrückliche Verabscheuung derselben unumgänglich. Damit hat allerdings der Akt der bloßen Karitas seine sündentilgende Kraft nicht verloren, solange die Beichtpflicht nicht ins Bewußtsein fällt, wie vorher erwiesen worden.

Um so mehr gilt dies für die läßlichen Sünden. Für diese entfällt ja die Beichtpflicht und darum auch die Notwendigkeit ausdrücklicher Verabscheuung. Wohl wird der Sünder nicht umhin können, auch die läßlichen Sünden ausdrücklich zu bereuen, sobald sie ihm vor die Seele treten in dem Augenblicke, wo er ihrer ledig werden will.

Eine aktuelle Reflexion über diese Sünden und aktuelle Reue ist darum nicht erforderlich. („Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum." — S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Der Gegensatz zur Sünde aber, der in dem Besitze des habitus der Gnade und des Vermögens der Liebe gegeben ist, reicht zur Tilgung der läßlichen Sünde nicht hin, da eben gratia und caritas die läßliche Sünde nicht ausschließen, keinen Gegensatz zu ihr bilden. („Non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum." — S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.)

Es kommt vielmehr eine dazwischen liegende, vom heiligen Thomas „virtuell" genannte Reue in Betracht. Er versteht darunter eine im Akte der Liebe und anderer Tugenden implicite enthaltene Reue „puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab

hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret" (S. Th. 3. q. 87, a. 1. corp.).

Mehr als ein motus caritatis, wie vorher gezeigt, ist also zur Nachlassung der läßlichen Sünden nicht gefordert, denn die virtuelle Reue ist mit diesem Akte der Liebe ohneweiters gegeben („fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est." — S. Th. 3. q. 87, a. 1. ad 3.). Darum sagt der heilige Thomas: „sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum" (S. Th. 3. q. 87, a. 3. corp.).

9. Wie sieht nun dieser motus gratiae vel caritatis, dieser actus procedens ex gratia, dieser effectus gratiae, von dem der heilige Thomas wiederholt spricht, im Konkreten aus? Erstens müssen wir darunter die actus eliciti caritatis verstehen, zweitens die actus imperati a caritate, drittens die actus formati caritate.

Der ausdrückliche Akt der inneren Hinwendung zu Gott als dem Gegenstande höchster, übernatürlicher Wertschätzung, dem gegenüber kein Gut in die Wage fällt oder Vorzug verdient, ist der actus elicitus caritatis. Er kommt zum Ausdruck im Wahlspruch des heiligen Franziskus: „Mein Gott und mein Alles!" oder im Ausruf des heiligen Thomas: „Mein Herr und mein Gott!" oder in den Worten des heiligen Petrus: „Herr! Du weißt, daß ich dich liebe!"

Dieser Akt tilgt die schweren Sünden, wie es die ausdrückliche Lehre der Kirche im Konzil von Trient und ebenso klar in der Heiligen Schrift wie in der Ueberlieferung enthalten ist. Um so mehr wird dieser Akt der Karitas hinreichen zur Tilgung läßlicher Sünden.

10. Die actus imperati a caritate sind von der Karitas motiviert und begleitet. Sie sind einem actus elicitus der Karitas entsprungen. Die Liebe ist der bewußte Beweggrund. Der Gedanke „aus Liebe zu Gott" ist in ihnen der Anstoß, der bis ans Ende wirksam bleibt. Akte der Geduld in Leiden und Heimsuchungen, Akte der Nächstenliebe wie Almosen und Verzeihen u. s. w. schöpfen ihre Kraft aus der Liebe, die in ihnen gegenwärtig ist. Die Beziehung des actus caritatis und des actus imperatus a caritate ist verschieden. Bisweilen ist es nur eine äußere, ein bloßer Befehl zu einem Dienste der Nächstenliebe; bisweilen aber auch eine innere, so daß ein Akt notwendig den anderen nach sich zieht wie die Reue, der Gehorsam gegen Gottes Gebote u. s. w. kraft einer inneren Verwandtschaft. Wir sprechen im letzteren Falle auch von einem actus implicitus caritatis.

So wahr in diesen Akten die Karitas als selbständiger, vollkommener Akt, eben als imperium, wirksam ist, so wahr kommt auch ihnen die Kraft der Sündentilgung zu sowohl in bezug auf Todsünden, als auch in bezug auf läßliche Sünden. Von jenen Akten, die hier in Betracht kommen, ist der erste die contritio, ein Akt

der Buße, der aus der Karitas hervorgeht und mit ihr notwendig gegeben ist, so daß er auch ein actus virtualis caritatis genannt wird. Nach der Lehre des Tridentinums tilgt die contritio schwere Sünden stets auch schon vor dem wirklichen Empfange des Sakramentes der Buße, die Todsünden aber nur caritate perfecta. Nur die caritas imperans gibt der contritio die Kraft der Sündentilgung (Sess. XIV, cap. 4).

Es ist darum konsequent, daß auch andere Akte, welche von der Karitas befohlen sind und motus und Ausdruck vollkommener Gottesliebe darstellen, dieselbe Kraft der Sündentilgung haben wie die Akte der contritio. Vom Martyrium ist dies allgemeine Lehre. Sollte nicht auch jener heroische Akt der Feindesliebe des heiligen Johannes Gualbertus sündentilgend gewirkt haben?

Psychologisch ist von diesen actus imperati a caritate zu bemerken, daß die Empfindung der Liebe uns nicht immer reflexiv bewußt ist. Der actus imperatus ist so beherrschend im Bewußtsein, daß wir oft erst durch Analyse des seelischen Vorganges die Karitas als treibendes Element entdecken, ohne dessen Wirkung der Akt unterblieben wäre. Besonders einfache, in der Uebung christlichen Lebens und Denkens erzogene Menschen zeigen oft eine fast unbewußte Motivierung ihres Handelns mit religiösen Gedanken und Regungen. Die Dominanz der actus imperati a caritate im Bewußtsein vor der Karitas selbst ist um so erklärlicher, wenn wir bedenken, daß die actus imperati mehr oder minder sinnliche Qualitäten oder sinnliche Beziehungen zeigen, indes die Karitas ein geistiger Akt ist, ohne immer eine sinnliche Resonanz zu finden. Sie ist weniger Gemüt und Gefühl, mehr Entschluß und Vorsatz, weniger Empfindung, sondern mehr Entscheidung in der Wahl für oder wider Gott. Die Karitas als geistiger Akt der höchsten übernatürlichen Wertschätzung Gottes ist eine nüchterne, trockene Einstellung des Willens auf Gott in unserem wahlfreien Tun und Lassen, die bisweilen von fühlbaren sinnlichen Regungen begleitet sein kann, aber nicht muß.

11. Es ist nach dieser Erwägung nicht abzusehen, warum nicht auch die Karitas in unserem täglichen Handel und Wandel, im Gehorsam gegen das Gewissen, im Fragen nach der Erlaubtheit unseres Tuns, in der Rücksicht auf den Willen Gottes, sündentilgende Kraft besitzen soll.

Josef Ernst hat in seinem Buche über die Notwendigkeit der guten Meinung nachgewiesen, daß im Gnadenstande das schlichte Rechttun sittlich gutes und verdienstliches Handeln ist, weil es eben von der Karitas beseelt, weil es motus caritatis sind. Worin findet nun Ernst diese Karitas im einfachen Rechttun der Gläubigen? In der beständigen Rücksicht auf die Gebote und Verbote Gottes, im steten Fragen nach der Erlaubtheit unserer einzelnen Handlungen, im Gehorsam gegen das Gewissen! Wir sind uns dessen nicht immer

klar bewußt, solange wir in unserem rechten Handeln auf keine Widerstände stoßen. Wir tun vieles, weil es eben recht ist, ohne lange zu reflektieren. Hinter diesem Motiv: „weil es eben recht ist" steht bei näherem Ausforschen der Gedanke: „weil Gott es will." Der Gläubige denkt statt „Gott" „Christus" und rückt damit das Motiv ins Uebernatürliche. Er tut Christi Willen, weil es eben der Wille dieses Verehrten und Geliebten ist, d. h. aus Liebe. An Himmel und Hölle zu denken, liegt ihm nicht so nahe. Es ist also Karitas, die verborgen sich betätigt im „schlichten Rechttun" der Gläubigen. Sie ist das treibende, durch die Gewohnheit im Bewußtsein verblaßte Motiv unseres täglichen Gehorsams gegen das Gewissen. Diese Karitas ist eine wahre, echte, wenn auch implicite. Als solche wirkt sie sündentilgend.

Im Todsünder ist es freilich nicht ausgemacht, daß sein Rechttun aus der Karitas hervorgeht oder besser in der Karitas sich vollendet. Soweit die Motive tatsächlich der Karitas angehören, werden sie zu motus caritatis auswachsen, die den Nachlaß der Todsünden bewirken.

In der Seele des Gerechten, d. h. des Gläubigen, der im Stande der Gnade ist, kann die Karitas als Motiv des Rechttuns psychologisch vorausgesetzt werden. Der mitleidige Gedanke an den Gekreuzigten, das Motiv „aus Liebe zu Gott" ist dem einigermaßen praktischen, für seinen Gnadenstand besorgten Christen so geläufig, daß es auch im Gewissen mitredet. Die Nachlassung läßlicher Sünden, d. h. der Sünden im Gerechten, muß sich darum regelmäßig schon durch die Karitas im schlichten Rechttun vollziehen.

12. Nach Kardinal Billot ist im Gerechten, also zur Nachlassung bloß läßlicher Sünden, ein Motiv der Karitas gar nicht notwendig. Der heilige Thomas fordert nämlich bloß einen actus caritatis vel gratiae. Darum sagt Billot: „In iustificatis quilibet dolor de peccato est contritio caritate formata .... et ideo, etiamsi non procedat ex motivo caritatis, sed ex aliquo motivo inferiori, adhuc dolor ille est aliquis motus gratiae vel caritatis, qui iuxta Angelicum sufficit ad venialis peccati remissionem" (De eccl. sacr. II², 95). .... „ab eo qui est in statu amicitiae cum Deo, semper habet a virtute caritatis habitualem relationem ad Deum finem ultimum, et a gratia sanctificante ordinationem ad praemium vitae aeternae; est igitur poenitentiae motus, non informis, sed formatus, et in hoc sensu perfectus" (De eccl. sacr. II², 137).

Anders steht die Sache beim Todsünder, dem der Gnadenstand und der habitus caritatis fehlen. „Tunc enim actus doloris non potest esse caritate perfectus, nisi per prius hoc habeat ex parte motivi" (De sacr. eccl. II², 138).

Der Stand der Gnade und ein Akt der detestatio saltem implicita genügt also zur Nachlassung läßlicher Sünden. Ein Motiv

der Karitas ist unnötig. Der habitus der Liebe ist hinreichend, die Reue zu einem motus caritatis zu stempeln. In diesem Sinne sagt der heilige Thomas: „Triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum ... Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum: et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: Dimitte nobis debita nostra. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum." Dazu bemerkt der heilige Thomas noch: „Quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum vel implicite, vel explicite" (S. Th. 3. q. 87, a. 3. corp. et ad 1.).

Eine solche detestatio peccatorum vel implicita vel explicita liegt auch in jedem guten Werke, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Erstens enthält jedes gute Werk einen Gegensatz wenigstens zu einer Sünde, wie die Demut zum Stolz, die Geduld zum Zorn, das Almosen zum Geiz. Bisweilen sind es sogar mehrere Arten. Die Akte der Selbstüberwindung enthalten einen Gegensatz zu allen Sünden, die aus dem Mangel an Selbstüberwindung hervorgegangen. So steht dem Verzicht auf Rache gegenüber jede Verletzung der Nächstenliebe, jeder Zorn, jeder Trotz und Ungehorsam. Wie die Fehler eines Menschen miteinander in Fühlung stehen, ist ganz individuell, aber eine mehr oder minder weitreichende Verkettung ist Tatsache. Mit jedem guten Werke nimmt der Mensch den Verzicht auf dessen Gegensatz in seinem ganzen Umfange stillschweigend in die Seele, in den Willen auf, vollzieht eine detestatio implicita dieses ganzen Sündennetzes.

Zweitens ist jedes gute Werk eine Betätigung der Liebe zu Gott und diese Liebe reißt den Menschen zu Gott und damit weg von den Geschöpfen, von der Sünde. Der Akt der Liebe hat einen Gegensatz zum Mangel an aktueller Liebe in den läßlichen Sünden. Der Umfang des Gegensatzes wird abhängen von der Intensität dieser Liebe. Je stärker die Liebe, desto stärkere Fäden der Anhänglichkeit an Geschöpfe vermag sie zu zerreißen. Die Betätigung dieser Liebe bedeutet damit einen Verzicht auf eine gewisse Anzahl läßlicher Sünden, vollzieht eine detestatio implicita derselben.

(Schluß folgt.)

Heranziehung der Jugend beim Wiederaufbau des Vaterlandes.[1])

Von Pfarrer F. Wessel (Kreuznach).

Was ist das augenblicklich für ein unfruchtbares Gezänke in der Tagespresse über die Frage, wer am Kriege schuld ist. Machen wir doch endlich unter die ganze Sache einen festen, entschiedenen Strich und stellen uns auf den Boden der Tatsache. Dazu gehört ein innerer Ruck und etwas ruhige Ueberlegung, ebenso zu der weiteren Frage, zu der jeder persönlich Stellung zu nehmen hat: Wie sieht's mit der Zukunft aus? Halte ich das Land für lebensfähig oder hat Deutschland den Todesstoß erlitten? Alle Völker haben Zeiten des Auf- und Niederganges und des endgültigen Unterganges. Es gibt genug Alterserscheinungen, die für Deutschlands Zukunft recht bedenklich sind, es gibt aber auch noch genug Momente, die zu einem vernünftigen Optimismus berechtigen: Golden die Vergangenheit, rot die Gegenwart, schwarz die Zukunft: Das ist Torheit und in einer Weise übertrieben, daß von den drei Satzgliedern keines ganz paßt. Als nach den Unglücksjahren 1806 und 1807 Ernst Moritz Arndt mit Fritz Reuter korrespondierte, sah es reichlich so schwarz aus wie heute. Arndt spricht da in einem seiner Briefe von den Wasserschößlingen, die man abschneiden müsse, der Volksstamm an sich sei gesund. Das ist doch eine ganz andere, solidere Auffassung, die wir uns zu eigen machen wollen. Der Stamm an sich ist noch gesund, nur die schädlichen Auswüchse müssen eben entfernt werden.

Bei einem Thema über Zukunftsaufgaben spielt die subjektive Auffassung des Referenten eine um so größere Rolle, als von eigentlichen Beweisen keine Rede sein kann; man kann nur Thesen vorlegen, diese kurz ausführen und sie dann zur Diskussion stellen. Wir müssen uns die heutige Jugend genau besehen, wenn wir mit ihr als Faktor rechnen wollen.

Für die Besprechung kommt die Jugend natürlich nur insofern in Frage, als sie für uns erreichbar ist: „für uns", darunter sind alle inbegriffen, die irgendwie mit der Jugend in Beziehung stehen. An einzelne Jungens kommt vielleicht keiner heran, und auch in denen steckt möglicherweise ein guter Kern. Ueberfluß an Kraft haben wir nicht, also muß mit konstanter Energie daran gearbeitet werden, auch die abstehenden Kräfte zu gewinnen. Einige Exemplare von Jungen und Mädchen sind allerdings derart verwahrlost, daß es doch angebracht wäre, sie recht bald zwangsweise in Arbeitshäuser zu überführen. Das würde übrigens erzieherisch vorzüglich wirken.

[1]) Vortrag vor den Jugendpflegern des Landkreises Koblenz, gehalten am 30. Oktober 1919 im Kreishaus zu Koblenz.

Es handelt sich hier um den guten Mittelschlag und da insbesondere um die in Vereinen Organisierten; gleich eingangs sei aber bemerkt, daß alle Vereine umlernen müssen, die einseitige Pflege von Körper oder Geist geht nicht mehr an. Es wäre empfehlenswert, wenn jeweils die Turn- und Sportvereine entweder in einen Kartellverband mit den Vereinen treten würden, die mehr die geistige Förderung im Auge haben oder aber, wenn sich endlich die Turn- und Sportvereine entschließen könnten, ihr Programm zu erweitern. Der Leib ist nun einmal nicht die Hauptsache: auch die Seele kann hungern und dürsten, und die jugendliche, in sich selbst jetzt so zerfahrene und unsichere Seele hungert und dürstet nach geistiger Nahrung. Hagar sagt: „Ich kann mein Kind nicht dürsten sehen." Nun, hier sind auch Kinder, große Kinder, wollen sehen, wie wir ihnen helfen können.

Viel ist's ja nicht, was die Jugend von heute der aus früherer Zeit voraus hat; aber es wäre doch sonderbar, wenn der Krieg dieser Generation gar nichts gebracht hätte. Ein Junge oder ein Mädchen von etwa 18 Jahren hat doch allerhand Gutes durch den Krieg gelernt. Der Schmerz läutert, das Unglück macht innerlich stark, charakterfest, und Schmerz und Unglück waren in doppelt gehäuftem Maße der Jetztzeit vorbehalten: Kriegsleid hat jeder getragen, Totenzettel von gefallenen Helden gibt's fast in allen Familien. Früher nicht geahnte Entbehrungen trafen alle Menschenkinder, und das alles soll so ganz ohne Folgen geblieben sein? Ausgeschlossen. Wenn, hoffentlich recht bald, die innere Ruhe eingekehrt ist, wird es sich erweisen, daß gerade die Jugend ein anderes Werturteil über des Lebens wechselndes Geschick fällt. Das, was vor dem Krieg als unerträgliches Leid, vielen als großes Unglück galt, hat an seinen Dimensionen viel eingebüßt, und die Jugend hat in dem empfänglichen Alter gelernt, Leid und Not richtiger einzuschätzen. Möglich, daß andere anders urteilen, aber ein gut Teil der heutigen Jugend hat ganz zweifellos gelernt, Mühsal und Last, Leid und Not zu tragen; vielleicht auch gelernt, an den kleinen Freuden des Lebens, die durch ihre Seltenheit an Wert gewonnen haben, nicht so achtlos vorüber zu ziehen. Soll das kein Vorteil sein?

Man hat in schärfster Weise sich über das selbstbewußte, anmaßende Wesen der Sechzehn- und Siebzehnjährigen empört, und es wird niemand Anmaßung beschönigen, aber psychologisch erklärlich ist ein heute mehr ausgeprägtes Selbstbewußtsein ganz sicher. Als Landwehr und Landsturm nicht mehr zur Verteidigung des Vaterlandes genügten, als die Frauen zum Teil in wunderbarem Heroismus Männerarbeit auf sich nahmen, als durchs Volk der Notschrei erschallte: Helfe, was helfen mag! Da hat man schließlich auch um die jugendliche Kraft geworben, und die, die früher Lehrlinge waren, haben Meisterdienste getan. Gestehen wir es offen, die haben mehr und anders gearbeitet wie wir zur Zeit, haben kör-

perlich und geistig sich Leistungen unterziehen müssen, die doch das Mittelmaß weit überstiegen. Da soll die Jugend nicht selbstbewußt sein? Ein gut Teil der Sechzehnjährigen sagt sich doch mit Recht: Wir haben schuften und arbeiten müssen wie früher die Erwachsenen, haben kein Vergnügen gehabt, keine Kirmeß und sonst nichts — jetzt ist's anders geworden, wir sind auch eine Macht, mit der zu rechnen ist. Ist das alles gar so schlimm? Es kommt doch nur darauf an, welche Schlußfolgerungen man aus den Prämissen zieht. Anmaßung und Ueberhebung ist verwerflich, sich selbst etwas zutrauen, aus sich selbst das Beste herausholen, was man hat, Einsetzen der ganzen, wenn auch nur jungen Persönlichkeit, das ist doch etwas Schönes. Rein pädagogisch betrachtet wäre nur die eine Konsequenz zu ziehen, daß man diese junge Gesellschaft anders behandeln muß wie zu Vaters Zeiten; die Methodik des Unterrichtes und der Mahnung, der Strafe und der Heranziehung zur Arbeit muß naturnotwendig sich ändern. Günstig ist sonder Zweifel, daß man auf allen Gebieten ihnen mehr zutrauen kann; denn auch die allgemeine Bildung der Jugend steht auf höherer Stufe. Das scheint mit dem so häufig ausgefallenen Schulunterricht unvereinbar zu sein. Trotzdem: Das vertiefte Wissen, die gründliche Vorbildung fehlt sehr häufig, das allgemeine Wissen aber ist bei der Jugend größer wie zu unserer Zeit. Der Krieg hat so ganz nebenbei doch sehr intensive Unterrichtsstunden gegeben in der Geographie, in der Technik, in der Volkswirtschaftslehre. Es scheint, daß in vorteilhafter Weise die Fragen der sogenannten Allgemeinbildung mehr Interesse in den jugendlichen Kreisen finden wie ehedem.

Es ist ja wahr, man muß die günstigen Momente ziemlich krampfhaft und mühsam zusammensuchen. Die negative Seite ist dafür um so reicher an Material. Es ist doch schon ein sehr bedenkliches, trauriges Zeichen, wenn man es wagen kann, ganz allgemein die Behauptung aufzustellen: Die Jugend von heute ist krank! Ein Kranker verdient immer Mitleid, und tatsächlich muß man sich wehren gegen dies stets aufkeimende Gefühl des Mitleids, das um so mehr berechtigt ist, als der Patient nichts von seiner Krankheit wissen will, deshalb den Arzt zurückweist und jegliche Medizin verschmäht. Es tut einem in der Seele weh, wenn man diese Gesellschaft, die man zum Teil noch in der Schule gehabt hat, etwas studiert, ihr Benehmen beobachtet und auf ihr Innenleben eingeht. Ueberall trostlose Spuren der Kriegsverheerungen und vor allem tiefe Nachwirkungen der Revolution, die wohl nirgends so wüst gehaust haben wie in den Altersklassen, die besonders empfänglich sind für große Eindrücke. Die Jugend ist krank — mag man das Wort im eigentlichen und im übertragenen Sinne nehmen. Hart lasten vor allem die Folgen der Unterernährung auf unserer Jugend. Die ganze kommende Generation wird daran zu tragen haben. Die Tuberkulose geht im Volke um. Man sieht den unheimlichen Gast seine

Farben um Augen und Wangen der Kinder malen. Als man den Nachtrag zum Staatshaushaltsetat 1919 zur Errichtung des Ministeriums für Volkswohlfahrt beriet, wurde darauf hingewiesen, daß nur 5% der Bevölkerung wirklich so gesund sei, daß sie den Aufgaben der Gegenwart und Zukunft gewachsen ist. In Wien fand eine Tagung für Körperpflege statt, da wurde berichtet, die Hälfte der Jugend sei tuberkulös, und 90% der Schulkinder seien gefährdet. Alles eine Folge der Unterernährung und, leider sei es geklagt, auch selbstverschuldet durch das unsinnige Zigarettenrauchen der fremden, mit allerhand Giften zersetzten Marken, die täglich in Unmassen nicht geraucht, sondern, das ist das neueste, geschluckt werden.

Dazu kommt noch die Geißel der Geschlechtskrankheiten, die zum mindesten durch die Ansteckung als geheime Krankheitsherde im Volke jetzt wüten. Es sollte ja vorgebeugt werden, aber auch da ist die geordnete Demobilmachung unmöglich gemacht worden. Wohin das führen kann, dafür kann Rußland als Beweis dienen; es klingt ja unglaublich, aber in einer Studie von Doerschlag, Berlin 1919: „Bolschewismus, Idealismus und Kultur" wird behauptet, daß in einzelnen Gegenden bis zu 90% der Bevölkerung syphilitisch angesteckt sind. In diesem Zusammenhang sei auf eine Statistik hingewiesen, nach der in Wien in den letzten fünf Jahren die Sterblichkeit der Jugend von 16 bis 20 Jahren — meist infolge der Tuberkulose — um 220% gestiegen ist.

Man sehe sich doch einmal aufmerksam die Jungen und Mädchen an. Wenn zwischendurch einmal ein gesundes Gesicht uns entgegenlacht, dann staunt man. Das ist eine seltene Ausnahme und sollte doch die Regel sein: 5%, hieß es in Berlin, sei körperlich normal — furchtbar. Soll's da kein Mittel geben? Ueber Tuberkulose und die Ansteckungsgefahr der Geschlechtskrankheiten muß die Jugend aufgeklärt werden, und wenn unsere Kreisärzte dazu keine Zeit haben, müssen eben mehr Mediziner herangeholt werden — das schreit doch geradezu nach Abhilfe.

Durch Einschränkung des Heeres, durch vollständiges Eingehen desselben in der besetzten Zone fällt für die männliche Jugend die zweifellos nicht zu unterschätzende, körperliche Ausbildung fort. Auch prinzipielle Gegner des sogenannten Militarismus müssen zugeben, daß kein geringer Prozentsatz der männlichen Jugend während der Militärzeit gesund geworden ist, die Brust sich erweiterte und die körperlichen Strapazen, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, keineswegs nachteilig wirkten. Wenn auf Uebertreibungen und die eine oder andere üble Begleiterscheinung hingewiesen wird, so mag man ruhig einige Jahre warten und dann die These zu bestreiten wagen: Die Gesundheit hat durch den Fortfall der Soldatenzeit gelitten. Dem wird man in etwa vorbeugen müssen durch Pflege des Turnens, Schwimmens und des in vernünftigen Grenzen sich

haltenden Sports und Spieles. Die Behörden haben auch schon ihr Augenmerk darauf gerichtet. Bei der Nationalversammlung in Weimar sind eine ganze Anzahl derartiger Anträge eingelaufen. Unter dem 27. Mai 1919 hat das Kriegsministerium bereits verfügt, daß die Exerzier- und Turnplätze sowie die Schwimmanstalten unentgeltlich überlassen werden sollen.

Die Aussichten für die Gesundung unseres Volkes sind nicht sehr günstig. Der Landesausschuß für hygienische Volksbelehrung hielt am 14. Oktober 1919 in Berlin seine erste Tagung ab. Der zuständige Minister für Volkswohlfahrt Stegerwald skizzierte die Stellungnahme der Reichsregierung und der preußischen Regierung dahin, daß das bettelarme Deutschland — wörtlich — auf dem Gebiete der Volksgesundheit auf gegenseitige freiwillige Selbsthilfe angewiesen sei. Hauptmittel sehe er in der in weitestem Umfang zu erfolgenden Volksaufklärung über Ernährungs- und Alkoholfragen, Tuberkulosebekämpfung u. s. w. — Das sind trübe Aussichten vor allem auf dem Gebiet, das doch als fundamentales anzusprechen ist. Was machen wir mit einem entnervten, verseuchten Volkskörper, für den kein Arzt und kein Medikament da ist?

Drei Tage später hat der Reichsminister des Innern Koch am 17. Oktober 1919 eine programmatische Rede in der Nationalversammlung gehalten und gleich eingangs gesagt: „Ich stelle bewußt die Wiederaufrichtung und Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den Vordergrund.“ Es ist bezeichnend, daß er in diesem Zusammenhang — ich zitiere die „Deutschnationale Zeitung“ Nr. 508 — folgendes sagt: „Neben der Neuordnung des Schulwesens ist die Pflege der Jugendwohlfahrt von Reichs wegen die wichtigste Aufgabe, nicht, als wenn ich mir von einem Reichsjugendwohlfahrtsgesetze eine endgültige Abhilfe verspräche. Abhilfe auf diesem Gebiet kann nur innerhalb einer Gemeinde geleistet werden. Die Zukunft der deutschen Arbeit besteht in erster Linie in der Schaffung von Qualitätsarbeit. Qualitätsarbeit können nur Qualitätsmenschen leisten; deshalb werden wir uns bei der Förderung der Jugendwohlfahrt nicht auf negative Maßnahmen beschränken....“

Die seelische Verfassung der Jugend ganz allgemein als krankhaft zu bezeichnen, ist doch immerhin ein starkes Stück. So hart es sein mag, wir kommen wohl kaum daran vorbei. Es ist unnötig, hier wie bei allen Teilen des Referates von Ausnahmen zu sprechen, aber man beantworte nur einmal die eine Frage: Wie stellt sich die Jugend, die früher schon in ihrem mehr oder minder berechtigten Selbständigkeitstrieb sich leicht gegen die Autorität auflehnte, wie stellt sich die Jugend von heute gegen die Obrigkeit, gegen die Kirche, gegen den Staat, gegen die Eltern, gegen die Arbeitgeber? Wo bleiben Ehrfurcht und Achtung? Was ist das trostlos und tieftraurig, diesen Gedanken etwas nachzugehen. Wieviel verborgenes Leid in der Familie, wieviel Unrecht, wieviel trostlose Zukunfts-

aussichten hängen eng — organisch verbunden — mit dieser Frage zusammen!

Man muß sich eigentlich wundern, daß nicht noch mehr Familienelend entstanden ist und die Jugend überhaupt noch von ihren Eltern etwas wissen will. Man lese einmal bedachtsam folgende Worte, die den Gymnasiasten in die Hand gedrückt wurden („Anfang", 8. 232): „Wir müssen bei jeder Gelegenheit — vor den Eltern — Szenen heraufbeschwören. Die Alten werden es schon müde werden. .... Und der Harm und der Kummer .... wir können nichts dagegen tun. Es ist nicht unsere Schuld, sondern unser Verdienst, wenn wir dem Bilde, das sich unsere Eltern von uns machen, nicht entsprechen. Wir müssen sie eben beizeiten daran gewöhnen. Sie glauben gar nicht, wie leicht man Eltern mit ein wenig Energie erziehen kann."[1])

„Das Wesen der Revolution vom November 1918 ist meines Erachtens darin zu sehen, daß ein Damm gegen die menschliche Leidenschaft, und zwar einer der stärksten, gebrochen ist: Die Auffassung von der rechtmäßigen Obrigkeit und Gewalt. Wenn das Recht stürzt, ist kein Halten mehr. Es zeugt von unglaublicher Lebensfremdheit, wenn man die Auffassung vom Gottesgnadentum der rechtmäßigen Obrigkeit ins Lächerliche zog, und es ist ein tieftrauriges Zeichen, daß der christliche Teil des Volkes sich so bitter wenig in seinem Rechtsgefühl verletzt fühlte und sich aufbäumte gegen das schreiende Unrecht, das sich auf einmal offen breit machte — es ist dies das deutlichste Zeichen tiefster, seelischer Ermüdung und kein Wunder, wenn die Jugend nichts mehr von einer Obrigkeit wissen will, die von der Oeffentlichkeit nicht mehr anerkannt wurde."

Darum tut Aufklärung not. Sie muß zurückgehen bis zur Klarlegung des christlichen Rechtsbegriffes, muß ihren Anfang nehmen beim Dekalog, und zwar bei den ersten Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott", muß dann übergehen zum vierten Gebot, das nicht nur die Stellung der Eltern, sondern jeglicher Vorgesetzten schützt, und soll sich dann vertiefen beim siebten Gebot und dem Begriff des Eigentums.

„Gerade bei dieser Aufklärung werden wir auf die Schwierigkeit stoßen, daß ein weitverzweigtes Mißtrauen gegen alles, was von Respektspersonen ausgesagt wird, die Beweiskraft unserer Rede lähmt. Der Treuglaube des Volkes hat zu viel gelitten, ist innerlich geknickt. Wir müssen unsere Darlegungen anfangs von Persönlichkeiten loslösen und allein auf die sittliche Weltordnung gründen."[2])

Erörterungen helfen da nichts, nur das eine, daß alle, die Führer des Volkes und der Jugend sind, nun ganz wahr und wahrhaft

[1]) Vgl. Hoffmann, Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Dort ist ein reiches, einschlägiges Material verarbeitet.

[2]) Vgl. Heinen, Jugendpflege als organisches Glied der Volkspflege. M.-Gladbach 1919.

vor den Ihrigen stehen, ganz selbstlos und ohne jeden Schein von Eigennutz. Nach der Revolution von 1848 hat der Gesellenvater Kolping sich ausgerechnet die — sagen wir es offen — verlotterten und übel wandernden Handwerksburschen ausgesucht, und die hat er nur dadurch gewonnen, daß er mit weitem, frohem und offenem Herzen den Jungen zeigte, daß er es gut mit ihnen meine.

Die sozialdemokratische Zeitung „Arbeiterjugend" schrieb unter dem 3. Juni 1916 ein sonderbares Wort: „Die jugendliche Seele lechzt ja nach Autorität, die sie anerkennt, greift begierig nach der führenden Hand, wenn es nur eine gütige Hand ist, deren Führung sie vertraut."

Auf dem Wege des persönlichen Einflusses kann ganz allein der Begriff von Ueber- und Unterordnung, der verloren gegangen ist, wieder gewonnen werden — das ist der Weg der intensivsten Kleinarbeit. (Schluß folgt.)

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Formlos geschlossene Mischehe.)** In einem Städtchen Deutsch-österreichs kommt eines Morgens eine Ehefrau ganz bestürzt in den Beichtstuhl. „Ich bitte Euer Hochwürden, mir behilflich sein zu wollen. Denn ich weiß mir nicht zu helfen. Der Grund meiner großen Aufregung ist dieser: Gestern erhielt ich von meinem Bruder, der im Graner Priesterseminar den letzten theologischen Jahrgang besucht, einen Brief, in dem er unter anderem mir schreibt: ‚Ich muß Dir offen sagen, daß Deine am 1. Juni 1909 zu Preßburg vor dem kalvinischen Pastor geschlossene Mischehe kirchlich ungültig und somit nichts anderes als ein Konkubinat ist. Der Grund für die Ungültigkeit der Ehe liegt darin, daß ein päpstliches Dekret ausdrücklich erklärte: Nur wenn beide Brautleute aus Ungarn und seinen Nebenländern gebürtig seien, habe die formlos geschlossene Mischehe kirchliche Gültigkeit. Nun aber ist Dein Mann ein gebürtiger Wiener. Ich mache Dich noch eigens darauf aufmerksam, daß Du, solange diese Verbindung nicht zu einer kirchlich gültigen Ehe geworden, niemals die eheliche Pflicht wirst leisten können, ohne schwer zu sündigen.' So mein Bruder, der Theologe des vierten Jahrganges. — Euer Hochwürden, ich weiß zwar, daß ich durch den Abschluß der Ehe vor dem kalvinischen Pastor schwer sündigte, ja, daß ich sogar der Kirchenstrafe der Exkommunikation verfallen bin. Allein ich war immer der festen Ueberzeugung, die ich auch oft von anderen aussprechen hörte, daß alle in Ungarn formlos geschlossenen Mischehen, wenn sonst kein kirchliches Ehehindernis vorhanden ist, wenigstens kirchlich gültig seien. Da dem also nicht so ist, so bitte ich, mir behilflich sein zu wollen, um meine Ehe kirchlich gültig zu machen; ferner bitte ich um Lösung von der Exkommunikation. Ich möchte, wenn möglich, heute noch die heilige Kommunion empfangen und bin des-

halb nüchtern geblieben. Endlich bitte ich noch, mir sagen zu wollen, wie ich mich bis zur Gültigmachung meiner Ehe zu verhalten habe, wenn mein Mann, der morgen von der Reise zurückkehrt, von mir die Leistung der ehelichen Pflicht fordert?" — Wie ist der Ehekasus zu lösen?

Zur leichteren Lösung des Kasus stellen wir mehrere Einzelfragen:

1. Ist die am 1. Juni 1909 zu Preßburg vor dem kalvinischen Pastor geschlossene Mischehe kirchlich gültig oder ungültig?

2. Ist die Frau wegen des Abschlusses der Ehe vor dem kalvinischen Pastor einer Exkommunikation verfallen und welcher?

3. Wer kann die Frau von der Exkommunikation lösen und unter welchen Bedingungen?

4. Für den Fall, daß der Beichtvater sie pro foro interno von der Exkommunikation absolvierte, fragt es sich, ob er die Person sofort zum Empfange der heiligen Kommunion zulassen kann?

5. Wie soll der Beichtvater die Frage der Frau in Betreff der Leistung der ehelichen Pflicht beantworten?

Zunächst sei bemerkt, daß jeder Beichtvater wenigstens ex caritate verpflichtet ist, dem Beichtkinde im Beichtstuhle in Betreff der Lösung von Gewissensfragen behilflich zu sein, um so mehr, wenn es ihn darum bittet.

Nun zur Beantwortung der einzelnen Fragen!

Erste Frage: Ist die am 1. Juni 1909 zu Preßburg vor dem kalvinischen Pastor geschlossene Ehe kirchlich gültig oder ungültig?

Die Ehe ist kirchlich gültig, da alle zwischen dem 23. Februar, respektive 16. März 1909 bis zum 18. Juni 1909 in den Ländern der St.-Stephanskrone formlos geschlossenen Mischehen kirchlich gültig sind, wenn auch nur ein Brautteil in den Ländern der St.-Stephanskrone geboren war. Siehe Acta A. S. tom. I, 516 f. Bekanntlich wurde die Konstitution: Provida vom 18. Jänner 1906, obligierend seit 15. April 1906, die alle im Deutschen Reiche formlos geschlossenen Mischehen für kirchlich gültig erklärte, am 23. Februar 1909 auf die Länder der St.-Stephanskrone ausgedehnt. Die Publikation dieser päpstlichen Bestimmung geschah durch den Fürstprimas von Ungarn am 16. März 1909. Siehe Archiv für kathol. Kirchenrecht, Bd. 89, S. 717 ff.

Um die Gültigkeit, respektive Ungültigkeit der in den Ländern der St.-Stephanskrone formlos geschlossenen Mischehen beurteilen zu können, müssen fünf Zeitperioden unterschieden werden:

Erstens: Eine Ehe, eingegangen in der Zeit vom 30. April 1841 bis zum 19. April 1908 (Dekret Ne temere), ist gültig.

Zweitens: Eine Ehe, eingegangen in der Zeit vom 19. April 1908 bis zum 23. Februar, respektive 16. März 1909, war ungültig, wurde aber vom Papste Pius X. saniert sub conditione, „ut nullum aliud impedimentum canonicum obstet". Siehe Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 89, S. 717 ff.

Drittens: Eine Ehe, eingegangen in der Zeit vom 23. Februar, respektive 16. März 1909 bis zum 18. Juni 1909, ist gültig für den

Fall, daß wenigstens ein Teil der Brautleute in den Ländern der Sankt-Stephanskrone geboren war. Siehe Acta A. S. tom. I, 516 f.

Viertens: Eine Ehe, eingegangen in der Zeit vom 18. Juni 1909 bis zum 19. Mai 1918, an welchem Tage das neue kirchliche Gesetzbuch in Kraft trat, ist nur dann gültig, wenn beide Brautteile in den Ländern der St.-Stephanskrone geboren waren. Siehe Acta A. S. tom. I, 516 f.

Fünftens: Eine Ehe, eingegangen seit dem 19. Mai 1918, ist ungültig. Denn can. 1094 sagt: „Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur coram parocho, vel loci Ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus."

Allerdings waren einige angesehene Kanonisten anfänglich der Meinung, daß die für das Deutsche Reich und für die Länder der Sankt-Stephanskrone gewährte Ausnahme der Gültigkeit der in diesen Ländern formlos geschlossenen Mischehen fortbestehe. Jene Kanonisten, die für das Fortbestehen der Ausnahmsbestimmung eintraten, beriefen sich auf den can. 4, der lautet: „Privilegia atque indulta quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur."

Jene Gelehrten sahen nämlich in der Ausnahmsbestimmung der „Provida" und ihrer Ausdehnung auf die Länder der St.-Stephanskrone ein privilegium oder indultum Apostolicum, das noch fortbestehe, da es im Codex iuris canonici nicht expresse widerrufen wird. Nunmehr ist die Streitfrage entschieden. Denn auf eine Anfrage eines Bischofs, ob die Konstitution Provida noch fortbestehe oder aufgehoben sei, antwortete der Kardinalstaatssekretär Gasparri am 30. März 1918: „Abrogata est." Siehe Linzer theologisch-praktische Quartalschrift 1918, S. 729 f. und 1919, S. 302. Es ist allerdings befremdend, daß eine in das praktische Eherecht so tief einschneidende Erklärung bisher noch nicht im Commentarium officiale der Acta A. Sedis veröffentlicht wurde.

Die kirchliche Gültigkeit der am 1. Juni 1909 zu Preßburg vor dem kalvinischen Pastor formlos geschlossenen Mischehe ist somit erwiesen. Denn zur Gültigkeit der Ehe genügte am 1. Juni 1909, daß wenigstens ein Teil der Brautleute in den Ländern der St.-Stephanskrone geboren war. Zugleich ist daraus ersichtlich, daß der Grauer Theologe über die formlos geschlossene Ehe seiner Schwester ein irriges Urteil fällte, indem er die dritte Zeitperiode mit der vierten verwechselte.

Zweite Frage: Ist die Frau wegen des Abschlusses der Ehe vor dem kalvinischen Pastor einer Exkommunikation verfallen und welcher?

Selbst wenn die Frau von der Kirchenstrafe keine Kenntnis gehabt hätte, so wäre sie dennoch pro foro externo der päpstlichen Exkommunikation latae sententiae verfallen, wie dies ein Dekret der S. Congregatio Inquisitionis vom 18. Mai 1892 ausdrücklich erklärte. Da sie

aber, wie sie selbst gesteht, Kenntnis von der Kirchenstrafe hatte, so verfiel sie derselben auch pro foro interno.

Es fragt sich nunmehr, ob diese excommunicatio aufzufassen ist als speciali modo Papae reservata oder Ordinariis reservata? Wäre die Frau vor dem 19. Mai 1918 zur heiligen Beichte gekommen, so müßte die excommunicatio zweifelsohne angesehen werden als speciali modo Papae servata; wäre hingegen die Ehe nach dem 19. Mai 1918 geschlossen worden, so würde ebenso zweifellos die excommunicatio zu behandeln sein als excommunicatio Ordinariis reservata. Nun aber haben wir den sonderbaren Fall, daß die Ehe geschlossen wurde zu einer Zeit, wo auf ihren sündhaften Abschluß die excommunicatio speciali modo Papae reservata gesetzt war, während seit dem Inkrafttreten des neuen Kodex am 19. Mai 1918 die excommunicatio als Ordinariis reservata gilt. Somit ist der Zweifel in Betreff der Auffassung der Art der excommunicatio berechtigt. Wenngleich für die strengere Auffassung als excommunicatio speciali modo Papae reservata auch Gründe sprechen, möchte ich mich doch mehr für die mildere Sentenz als excommunicatio Ordinariis reservata entscheiden, abgesehen von anderen Gründen, schon auf Grund des can. 2219, § 1: „In poenis benignior est interpretatio facienda."

Wie steht es mit der Inkurrierung der Kirchenstrafe für den Fall, daß die Frau auch noch eingewilligt hätte in die kalvinische Erziehung ihrer Kinder, vorausgesetzt, daß sie die nötige Kenntnis von der Kirchenstrafe hatte?

Wäre die Ehe nach dem 19. Mai 1918 geschlossen worden, so wäre die Frau gewiß verfallen der excommunicatio latae sententiae Ordinariis reservata auf Grund des can. 2319, § 1, 2°: „Qui matrimonio uniuntur cum pacto explicito vel implicito ut omnis vel aliqua proles educetur extra catholicam Ecclesiam." Außerdem gilt sie wegen Einwilligung in die akatholische Erziehung ihrer Kinder als häresieverdächtig (§ 2 desselben Kanon) und könnte als solche sich noch weitere Strafen zuziehen (can. 2315). — Ignorantia affectata, crassa, supina sive legis sive solius poenae schützen nicht vor der Inkurrierung der Zensur. Siehe Bern. Rasche, Der Spender des Bußsakramentes nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici, Paderborn 1918, S. 41 und 60, gelegentlich der Besprechung des can. 2229, § 1 und § 3, 1°. — Hingegen waren vor dem Inkrafttreten des neuen Kodex (19. Mai 1918) nach der Ansicht des Kanonisten M. Leitner Eheleute nur dann exkommuniziert, wenn sie durch ihr Vergehen bei Einwilligung in die akatholische Erziehung sich unzweifelhaft als Anhänger eines häretischen Bekenntnisses bekundeten, z. B. wenn beide Eheleute katholisch wären. Eherecht, 2. Auflage, S. 359 f.

Dritte Frage: Wer kann die Frau von der Exkommunikation lösen und unter welchen Bedingungen?

Da es sich um einen casus urgentior handelt — denn die Frau möchte so bald als möglich die heilige Kommunion empfangen — so

findet hier der can. 2254, § 1, eine Anwendung. Er lautet: „In casibus urgentioribus, si nempe censurae latae sententiae exterius servari nequeant sine periculo gravis scandali vel infamiae, aut si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere per tempus necessarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, quoquo modo reservatis, absolvere potest, iniuncto onere recurrendi, sub poena reincidentiae, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo, reticito nomine, ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis." Die Frau kann somit von jedem Beichtvater sofort, und zwar direkt von den Zensuren absolviert werden „iniuncto onere recurrendi intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo". Da es aber für eine Frau immer ein grave incommodum sein wird, per epistolam ad S. Poenitentiariam zu rekurrieren, so kann man wohl mit Recht annehmen, daß diese Pflicht für sie nicht besteht, wie dies Autoritäten schon vor dem Inkrafttreten des neuen Kodex behaupteten. Siehe Dr Johann Köck, Die kirchlichen Zensuren l. sententiae, Graz 1902, S. 108, Anmerkung. — Das onus recurrendi würde natürlich auch von selbst entfallen für den Fall, daß der Beichtvater überhaupt mit der Fakultät ausgerüstet wäre absolvendi a censuris speciali modo Papae reservatis vel Ordinariis reservatis.[1])

Vierte Frage: Kann der Beichtvater, für den Fall, daß er die Person pro foro interno von der Exkommunikation absolvierte, sie auch sofort zum Empfange der heiligen Kommunion zulassen?

Die Lösung dieser Frage hängt von der anderen Frage ab, ob nämlich eine pro foro interno a censura absolvierte Person unter allen Umständen auch noch pro foro externo absolviert werden muß, bevor sie zum Empfange der heiligen Kommunion zugelassen werden kann. Schon vor dem Inkrafttreten des neuen Kodex vertraten viele Kanonisten und Moralisten die milde Ansicht, daß, solange ein Ordinarius nicht ausdrücklich die absolutio pro foro externo fordere, die absolutio pro foro interno genüge, damit die absolvierte Person — allerdings

[1]) Nach der Ansicht vieler Kanonisten und Moralisten, es seien nur genannt Vermeersch, Lehmkuhl, Ballerini, Göpfert, siehe auch Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift, Jahrgang 1905, S. 227, konnte bisher jeder Regularbeichtvater a censuris jure communi seu per Papam Ordinariis reservatis pro foro interno absolvieren. Man berief sich zum Beweise der Richtigkeit dieser Ansicht namentlich auf S. Alphonsus, Theologia moralis, liber VII, n. 99 und De privilegiis, c. 5, n. 100. Daß die Regularbeichtväter seit dem Inkrafttreten des neuen Kodex diese Fakultät nicht mehr besitzen, wurde bisher mit hinreichenden Gründen noch nicht erwiesen. Wenigstens sprechen sich auch jetzt noch Autoritäten dafür aus. Es würde den Rahmen unseres Ehekasus weit überschreiten, wollten wir an dieser Stelle diese Frage besprechen. Wir hoffen, daß recht bald eine berufene Feder in dieser Zeitschrift die Frage nach dem Fortbestehen der den Regularen gewährten Privilegien und Fakultäten eingehend erörtern werde.

remoto scandalo — zum Empfange der heiligen Kommunion zugelassen werden könne. Siehe den Artikel: Kann eine in foro interno erteilte absolutio a censuris papalibus unter Umständen auch pro foro externo Geltung haben? Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau, Bd. 27 (Jahrg. 1917), S. 376 ff.

Diese milde Ansicht vieler Kanonisten und Moralisten fand auch Aufnahme in das neue kirchliche Gesetzbuch. Can. 2251 sagt: „Si absolutio detur in foro interno, absolutus, remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi; sed, nisi concessio absolutionis probetur aut saltem legitime praesumatur in foro externo, censura potest a Superioribus fori externi, quibus reus parere debet, urgeri, donec absolutio in eodem foro habita fuerit." Hieher zu beziehen ist auch can. 2232, § 1: „Poena latae sententiae, sive medicinalis sive vindicativa, delinquentem, qui delicti sibi sit conscius, ipso facto in utroque foro tenet; ante sententiam tamen declaratoriam a poena observanda delinquens excusatur, quoties eam servare sine infamia nequit, et in foro externo ab eo eiusdem poenae observantiam exigere nemo potest, nisi delictum sit notorium."

Martin Leitner schreibt: „Die Wiederaufnahme der mit dem Kirchenbanne Belegten (excommunicati) erfolgt meist im Gewissensbereich; im äußeren Forum muß sie vorgenommen werden, wenn der Ordinarius oder andere Vorgesetzte des äußeren Rechtsbereiches diese Absolution entweder ein für allemal oder in einem bestimmten Falle ausdrücklich verlangen (can. 2251). Eine äußere Aussöhnung wurde in manchen Diözesen bisher verlangt bei der Aussöhnung von Katholiken, qui coram ministro acatholico matrimonium contraxerunt (valide aut invalide), so in Köln und Regensburg." Handbuch des katholischen Kirchenrechtes auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917. Regensburg und Rom 1918, S. 89 f.

Aehnlich äußert sich Rasche: „Ist das Vergehen des Pönitenten an seinem jetzigen Wohnort nicht bekannt und wird es auch voraussichtlich nicht bekannt werden, oder ist das Delikt schon der Vergessenheit der Leute anheimgefallen, so ist es zu empfehlen, die Angelegenheit nur in foro interno zu behandeln.... Ist jemand in foro interno absolviert, so kann er nach Beseitigung des Aergernisses auch pro foro externo sich als frei von der Zensur betrachten. Die Obern des Delinquenten können aber auf Beobachtung der Zensur pro foro externo bestehen, bis auch pro foro externo absolviert ist; anders, wenn die stattgehabte Absolution bewiesen oder wenigstens gesetzmäßig in foro externo präsumiert wird (can. 2251)." Der Spender des Bußsakramentes nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici. Paderborn 1918, S. 60 und 46.

Machen wir die Anwendung auf unseren Ehekasus!

Da der Eheabschluß in Preßburg vor zehn Jahren stattfand, das Ehepaar aber gegenwärtig in Deutschösterreich sich befindet, so kann es sehr leicht möglich sein, daß hier überhaupt niemand etwas

vom sündhaften Eheabschlusse weiß und daß somit kein Anlaß zum Aergernisse vorliegt. Es empfiehlt sich, daß der Beichtvater am Schlusse der heiligen Beichte das Beichtkind frage, ob er ihm ein Zeugnis über die erteilte Absolution ausstellen solle „ut concessio absolutionis probetur". Somit könnte an und für sich das Beichtkind sofort zum Empfange der heiligen Kommunion zugelassen werden. Allein daraus folgt noch nicht, daß die Frau zum Empfange der heiligen Kommunion auch sofort zugelassen werden muß. Dies ist eine Frage der Pastoralklugheit. Wir haben oben gehört, daß die Frau für den Fall, daß sie in die kalvinische Erziehung ihrer Kinder einwilligte, die strenge Verpflichtung hat, ernstlich zu sorgen für die katholische Erziehung der schon vorhandenen und noch zu erhoffenden Kinder. Wenngleich der ungarische Gesetzesartikel 32, aus dem Jahre 1894, gültig vom 1. Oktober 1895, bestimmt, daß der einmal abgeschlossene Vertrag der Brautleute über die Religion der Kinder aus Mischehen unabänderlich ist, so kann, ja muß die Mutter versprechen, ihr Möglichstes zu tun, damit die zu erhoffenden Kinder katholisch getauft und alle schon vorhandenen Kinder katholisch erzogen werden. Um die Frau zu diesem Versprechen, das ihr vielleicht recht schwer fällt, leichter zu vermögen, dürfte es unter Umständen gerade die Pastoralklugheit erfordern, die Absolution zu verschieben oder wenigstens ihr den Empfang der heiligen Kommunion solange zu verbieten, bis sie ihrer strengen Verpflichtung nachgekommen sein wird. Hat die absolvierte Person ihr Versprechen nicht erfüllt, so ist sie unwürdig, ein zweites Mal die Absolution zu empfangen.

Fünfte Frage: Wie soll der Beichtvater die Frage der Frau in Betreff der Leistung der ehelichen Pflicht beantworten?

Nachdem der Beichtvater die Frau über die Gültigkeit ihrer Ehe aufgeklärt, ist die Frage ohnehin gegenstandslos geworden.

Wie man sieht, war die Lösung des Ehekasus, namentlich in Betreff der Gültigkeit, respektive Ungültigkeit der formlos geschlossenen Mischehe, nicht so einfach. Wer die einzelnen Zeitperioden der Gültigkeit, respektive Ungültigkeit der in den Ländern der St.-Stephanskrone formlos geschlossenen Mischehen nicht genau kennt, wird nicht imstande sein, ein selbständiges, richtiges Urteil über den fraglichen Ehekasus zu fällen. Wohl die meisten Beichtväter dürften sich daher durch das Urteil des Graner Theologen verleiten lassen, die Ehe für kirchlich ungültig zu halten. Im besten Falle wird vielleicht mancher Beichtvater im Bewußtsein seiner mangelnden Kenntnis die Frau ersuchen, sich an einen anderen Beichtvater um Auskunft zu wenden. Natürlich würde damit dem Beichtkinde eine nicht geringe Last aufgebürdet werden. Es müßte somit ganz unverrichteter Sache den Beichtstuhl verlassen und aufs neue einem Beichtvater die ganze Angelegenheit zur Beurteilung unterbreiten. Wollte hingegen ein Beichtvater, der von der Ungültigkeit der Ehe überzeugt ist, der Ehefrau diese große Unannehmlichkeit ersparen, so wird er vielleicht bei dem Apostolischen Stuhle um die sanatio in radice einkommen oder den Ehefall an das Ordinariat leiten. Beides

Verfahren ist selbstverständlich ganz überflüssig und zwecklos. Im zweiten Falle dürfte es dem unwissenden Beichtvater vielleicht noch eine Rüge von seiten des Ordinariates eintragen mit der Mahnung, das kanonische Recht besser zu studieren. Allein dies wäre noch das geringste Uebel. Viel schlimmer ist es, daß der Beichtvater nicht imstande sein wird, die Frage der Ehefrau in Betreff der Leistung der ehelichen Pflicht zu beantworten, ohne sie in die größte Gewissensangst zu stürzen. Oder kann er etwa vielleicht die Leistung der ehelichen Pflicht der Frau gestatten, die fest überzeugt ist von der Ungültigkeit ihrer Ehe und eben darum den Beichtvater um Rat bittet, wie sie sich in dieser fatalen Lage zu verhalten habe, um nicht schwer zu sündigen? An der Stelle, wo der heilige Alphonsus den casus bespricht: „Si matrimonium a parte rei sit nullum", Theologia moralis, lib. VI, tract. VI, dub. II, art. I, n. 900 sagt er: „Si uterque vel alter id certo sciat, non potest, quocunque etiam periculo proposito, uti matrimonio; ....debet certe omnia incommoda patienter sustinere."

Es geht auch nicht an, daß der Beichtvater in diesem casus vere perplexus eine convalidatio matrimonii iam contracti ohneweiters vornehme. Denn wenn auch nach can. 1045, § 3, dem Beichtvater „pro casibus occultis, in quibus ne loci quidem Ordinarius adiri possit" die Fakultät gegeben ist dispensandi super omnibus impedimentis (duobus exceptis), so gilt dies doch nicht super forma in matrimonii celebratione servanda. Die Fakultät zu dispensieren super forma in matrimonii celebratione servanda ist ihm nach can. 1043 nur urgente mortis periculo gegeben, sonst nicht. Ja, nicht einmal die Bischöfe können — abgesehen von speziellen Fakultäten — in casu perplexo matrimonii contrahendi vel iam contracti die Dispensation super forma in matrimonii celebratione servanda verleihen, da der can. 1045, § 1, wohl die dispensatio super omnibus impedimentis (duobus exceptis), nicht aber jene super forma in matrimonii celebratione servanda erwähnt.

Ein gewissenhafter Beichtvater würde somit selbst in große Verlegenheit und Gewissensangst geraten.

Professor Prümmer sagt einmal, gelegentlich der Lösung eines ähnlichen Ehefalles — es handelte sich um eine in Deutschland formlos geschlossene Mischehe —: „Diese Daten sind recht wichtig und von jedem Seelsorgspriester im Gedächtnis zu behalten." Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift, Jahrgang 1912, S. 109.

Man wird nun allerdings von keinem Beichtvater verlangen können, daß er die verschiedenen Zeitperioden der Gültigkeit, respektive Ungültigkeit der im Deutschen Reiche und in den Ländern der St.-Stephanskrone formlos geschlossenen Mischehen im Gedächtnis behalte. Dies wäre wirklich zu viel verlangt. Allein, würde der Beichtvater z. B. am Schlusse seines Breviers oder sonst in einem Büchlein, das er immer bei sich trägt, eine diesbezügliche Tabelle aufgezeichnet haben, ein einziger flüchtiger Blick auf die Tabelle hätte ihm gesagt, daß die am 1. Juni

1909 zu Preßburg formlos geschlossene Mischehe gültig ist. Um die Gültigkeit, respektive Ungültigkeit der im Deutschen Reiche formlos geschlossenen Mischehen beurteilen zu können, müssen fünf Zeitperioden unterschieden werden:

Erstens: Eine solche Ehe, eingegangen bis zum 15. April 1906 (Konstitution „Provida"), ist gültig an den meisten Orten Deutschlands propter communicationem exemtionis; ausgenommen Elsaß-Lothringen, Alt-Bayern, Oberrheinische Kirchenprovinz. Hier war sie ungültig, wurde aber von Pius X. am 15. April 1906 saniert unter den folgenden drei Bedingungen: ut consensus matrimonialis adhuc perduraverit, ut nullum aliud impedimentum canonicum obstiterit, ut nulla sententia nullitatis adhuc legitime lata fuerit. — Die Ausnahmen von der Ausnahme werden hier übergangen. Siehe darüber Telch, Theologia moralis, edit. II, p. 432.

Zweitens: Eine solche Ehe, eingegangen vom 15. April 1906 bis 30. März 1908, ist gültig, wenn auch kein Brautteil in Deutschland geboren war.

Drittens: Eine solche Ehe, eingegangen vom 30. März 1908 bis 18. Juni 1909, ist nur dann gültig, wenn wenigstens ein Brautteil in Deutschland geboren war. Siehe Acta A. Sedis, tom. I, 516 f.

Viertens: Eine solche Ehe, eingegangen vom 18. Juni 1909 bis zum 19. Mai 1918, ist nur dann gültig, wenn beide Brautteile in Deutschland geboren waren. Siehe Acta A. Sedis, tom. I, 516 f.

Fünftens: Eine solche Ehe, eingegangen seit 19. Mai 1918, ist ungültig auf Grund des can. 1094. Siehe oben S. 4.

Es wäre alsdann dem Beichtvater ein leichtes gewesen, die große Gewissensangst der Ehefrau zu beschwichtigen.

Man spricht und schreibt heutzutage viel über moderne Seelsorge. Ohne Zweifel gehört es auch, und zwar nicht zuletzt zur modernen Seelsorge, daß ein Beichtvater, um gewissenhaft und segensreich seines hohen Amtes walten zu können, die kirchlichen Ehegesetze genau kenne, damit er die modernen Ehefälle mit Sicherheit lösen könne.

Mautern. Dr Jos. Höller C. SS. R.

II. **(Absolute oder bedingungsweise Spendung der heiligen Oelung, mit oder ohne Ergänzung der bei Scheintoten übergangenen Einzelsalbungen, mit oder ohne Einschaltung der auf die unterlassenen Salbungen bezüglichen Worte der Unktionsformeln?)** Kaplan Isidor trägt seinem Beichtvater folgende drei Bedenken in Betreff der Art und Weise der Spendung der heiligen Oelung vor: I. In einer neuen Schrift über den neuen Kodex las er, daß die letzte Oelung ganz allgemein bei zweifelhafter Disposition bedingungsweise zu erteilen sei „si dispositus es", und daß sie dennoch auch so wegen der deprekativen Form wieder aufleben könne. II. Oefters wird er zu Sterbenden gerufen, die er aber schon seit einer, zwei bis drei Stunden verstorben antrifft. Wegen der in neuerer Zeit verteidigten Sentenz von der Wahrscheinlichkeit des erst späteren Eintretens des wirklichen Todes

ist er geneigt, auch solchen vielleicht nur Scheintoten bedingungsweise (si vivis) die heilige Oelung „in fronte“ zu spenden, zweifelt aber, ob er nachträglich auch die Einzelölungen vornehmen soll. III. Ein Konfrater erzählte ihm, so oft er aus einem vernünftigen Grunde eine Einzelunktion auslasse, ergänze er bei der letzten Einzelunktion, z. B. der Hände auch die Worte der ausgelassenen Unktionsformeln in folgender Weise: „Per istam s. unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per tactum, gressum et lumborum delectationem deliquisti. Amen.“ Dieses scheine ihm der Vollständigkeit halber besser zu entsprechen. Wie soll der Beichtvater die Bedenken des Herrn Kaplans lösen?

Antwort: I. Professor Dr Al. Schmöger, der durch die rasche Herausgabe seiner Erstlingsbroschüre über den neuen Kodex den Priestern und Theologiestudierenden einen großen Dienst geleistet hat, wird es uns nicht übel nehmen, daß wir hier ein in der Eile leicht erklärliches Versehen desselben besprechen, das möglicherweise mittlerweile auch schon von ihm selbst in einer weiteren Auflage seines Werkchens „Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917“ beseitigt worden ist. In der zweiten Auflage dieser Broschüre (S. 36) heißt es: „Sehr auffallend ist c. 942 des neuen Kodex, der bei zweifelhafter Disposition die bedingungsweise Spendung der letzten Oelung anordnet“ im Gegensatz zur bisherigen Lehre der Pastoral, die im Falle der Nichtdisposition bei zugefügter Bedingung „si dispositus es“ das Sakrament für ungültig erklärt und eine Wiederauflebung desselben für ausgeschlossen betrachtet. Dr Schmöger hält auch hier die Gültigkeit und Wiederauflebung wegen der eigenartigen, deprekativen Form dieses Sakramentes nicht für ausgeschlossen, und er wird in dieser seiner Ansicht dadurch bestätigt, daß „der Kanon nicht von einer späteren Wiederholung spricht, somit ein Wiederaufleben voraussetzt, wenn der Kranke später Reue erweckt“.

Tatsächlich handelt es sich hier um ein Versehen und Uebersehen des nächstfolgenden Kanons 943, das umso leichter erklärlich ist, als wirklich auch manche Lehrbücher der Pastoral diese Frage betreffs der absoluten oder bedingungsweisen Spendung der letzten Oelung nicht in adäquater und erschöpfender Weise besprochen haben.

Drei Kanones kommen hier bei aufsteigenden Zweifeln über den Zustand der Schwerkranken in Betracht: 1. Kanon 941, der also lautet: „quando dubitatur, num infirmus usum rationis attigerit, num in periculo mortis reipsa versetur vel num mortuus sit, hoc sacramentum ministretur sub conditione.“ Warum? Weil sonst das Sakrament selbst der Gefahr der Ungültigkeit ausgesetzt wird. Wie lautet nun die Bedingung, unter der man in diesen Fällen das Sakrament spenden soll? In allen angeführten Fällen kann man die Bedingung so ausdrücken: „Si capax es....“ oder in den einzelnen Fällen: „Si usum rationis attigisti....“; „si versaris in periculo mortis....“; „si vivis....“. — 2. Kanon 942: „Hoc sacramentum non est conferendum illis qui impoenitentes in manifesto peccato mortali contuma-

citer perseverant; quod si hoc dubium fuerit, conferatur sub conditione." Professor Dr Schmöger hat übersehen, daß es sich auch hier um Zweifel an einer Gültigkeitsbedingung und nicht etwa bloß an der würdigen Disposition handelt. Hartnäckig Unbußfertige haben eben nicht die zur Gültigkeit des Sakramentes erforderliche Intention, und deshalb ist im Zweifel bei einem solchen Falle die heilige Oelung zwar bedingungsweise, aber nicht unter der Bedingung „si dispositus es", sondern viel ersprießlicher unter der anderen Bedingung: „Si intentionem habes" oder „si capax es" zu spenden. Falls dann die Intention beim Kranken wirklich vorhanden ist, wird das Sakrament gültig gespendet, wenn auch vielleicht unterdessen fruchtlos propter obicem vel defectum attritionis...., welcher Mangel durch eine spätere attritio behoben werden kann, so daß dann auch ein Wiederaufleben des Sakramentes möglich ist. Kleidet man die Bedingung hier in die Worte „si dispositus es" im gewöhnlichen Sinne „scl. zum würdigen, fruchtbaren Empfang des Sakramentes", so wird die heilige Oelung selbst bei vorhandener Intention, aber fehlender Reue nicht gültig gespendet und kann deshalb unmöglich wieder aufleben, trotz der deprekativen Form dieses Sakramentes.[1]) Daß der Kodex hier nicht von einer späteren Wiederholung des Sakramentes redet, erklärt sich aus der bedingten Gültigkeit und möglichen Wiederauflebung bei vorangestellter Bedingung: „Si capax es" vel: „Si intentionem habes." — 3. Vollends wird die Schwierigkeit Dr Schmögers geklärt durch den von ihm übersehenen Kanon 943: „Infirmis autem, qui cum suae mentis compotes essent, illud saltem implicite petierunt aut verisimiliter petissent, etiamsi deinde sensus vel usum rationis amiserint, nihilominus absolute conferatur." Hier wird als sicher oder doch als wahrscheinlich vorausgesetzt, daß alle Bedingungen zum gültigen Empfang des Sakramentes vorhanden sind, mag auch der bewußtlos daliegende Schwerkranke vielleicht noch schwere Sünden auf dem Herzen haben und auch der zum würdigen Empfang notwendigen Attrition noch entbehren. Dennoch ist in diesem Falle das Sakrament nicht bedingungsweise „si dispositus es", sondern absolut zu erteilen, damit es eben im Falle nicht vorhandener Reue dennoch gültig gespendet ist und so später bei nachträglicher Erweckung der Reue wieder aufleben kann. In diesem Sinne also möge der Beichtvater den Herrn Kaplan Isidor belehren.

II. Bei dem zweiten Bedenken des Herrn Kaplans sind eigentlich zwei Fragen zu unterscheiden: 1. Darf der Seelsorger in der Praxis sich auf die Wahrscheinlichkeit jener neueren Meinung von dem erst kürzere oder längere Zeit nach dem gleichsam sichtbaren Scheintode eintretenden wirklichen Tode stützen und solchen angeblich oder wahrscheinlich Scheintoten mittlerweile noch bedingungsweise „si vivis"

[1]) Vgl. über Can. 942 Jahrg. 1919, Heft 1 dieser Zeitschrift, S. 88 bis 91. Anm. d. Red.

die letzte Oelung spenden? 2. Sind hier außer der Oelung „in fronte“ nachträglich auch die noch übrigen Einzelölungen vorzunehmen?

Auffallend könnte es erscheinen, daß der neue Kodex nirgends jene schon seit mehr als zehn Jahren bei den Moralisten besprochene Sentenz besonders zu berücksichtigen scheint. Auch ist meines Wissens in dieser Frage von Rom aus noch keine besondere Weisung erfolgt, vielleicht deshalb, weil die wissenschaftliche Frage selbst in ärztlichen Kreisen noch nicht hinreichend geklärt oder allgemein anerkannt und darum für eine authentische kirchliche Erklärung noch nicht spruchreif ist. Immerhin kann man im Kanon 941 wenigstens einen allgemeinen Anhaltspunkt finden, auch die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit jener neuen Ansicht zu berücksichtigen, insofern es dort heißt: „Si dubitatur, num infirmus.... mortuus sit, hoc sacramentum ministretur sub conditione.“ Wer also prudenter jene Sentenz auch nur für positiv wahrscheinlich hält, muß sich daran halten, wo es sich um Spendung der notwendigen Sakramente, in unserem Falle bei eventuell bewußtlosen, noch nicht versehenen Scheintoten, der letzten Oelung, handelt. Nun sind sehr starke innere und auch äußere Gründe für jene Ansicht vorhanden. Ueber die inneren Gründe handeln ärztliche und physiologische Werke, teilweise auch das in fast alle modernen Sprachen übersetzte Werk des P. J. B. Ferreres S. J.: „La muerte real y la muerte aparente con relación á los santos sacramentos. Estudio fisiológico-teológico“, das 1908 auch vom belgischen Priester Prof. Doktor J. B. Geniesse in deutscher Sprache unter dem Titel „Der wirkliche Tod und der Scheintod in Beziehung auf die heiligen Sakramente“ herausgegeben wurde. Noldin (III, n. 294, 3., nota 1) sagt mit Berufung auf dieses Werk sowie auf Villada und Antonelli: „Ex physiologicis experimentis constare videtur, mortem realem.... non accidere eodem tempore, quo functiones vitales respirationis et circulationis cessant, sed vitam post ultimam exspirationem per aliquod tempus latenter adhuc perdurare. Quanto tempore vita post mortem apparentem latenter adhuc duret, tum a qualitate morbi tum a complexione moribundi dependet. In morte repentina vita ultra diem (per triduum nonnulli putant), in morte ordinaria ultra semihoram (per diem alii putant) protrahi potest. Ex quibus colligitur homini, qui ex communi aestimatione iam censetur defunctus, si ex diuturna infirmitate obiit, intra semihoram, si vero ex repentino morbo vel repentino accidenti obiit, intra duas (immo plures) horas sacramenta necessaria sub conditione (scl. „si vivis“ vel melius: „si capax es“) administrari debere, sacramenta vero non necessaria sub conditione administrari posse, quia probabiliter saltem adhuc vivit.“

Selbstverständlich wird hier vorausgesetzt, daß es sich nicht offenbar um einen hartnäckig Unbußfertigen handelt, sondern um einen solchen, bei dem man nach dem Kanon 943 wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit eine implicita habitualis intentio (scl. christiane moriendi) annehmen kann.

Besonderes Gewicht verleiht jener Ansicht Ferreres' auch die Autorität des gelehrten und in Fragen der Moral äußerst bewanderten Kardinals Gennari, der im Monitore eccles., 30. April 1907, S. 87, schrieb: „Wenn es scheint, daß der Sterbende seine Seele ausgehaucht habe, ist es eine wertvolle Mahnung des heiligen Alfons (Homo apost. Append. II, § 5), daß man ihn absolut nicht berühren solle, da er noch lebend sein könne. Diese Mahnung findet heute stärkere Begründung in den neuen physiologischen Theorien über den Scheintod, nach denen aus eingehenden Studien und Experimenten hervorgeht, daß auch, wenn wir die letzten Lebenszeichen vor uns haben, die Seele sich nicht sogleich vom Körper trennt, sondern das Leben noch Minuten, Stunden und manchmal selbst Tage lang fortdauert. Daraus folgt die Nützlichkeit und Verpflichtung auch für den Priester, noch einige Zeit lang seinen Beistand fortzusetzen" (S. Ferreres-Geniesse, „Der wirkliche Tod und der Scheintod", S. 387).

Der Beichtvater möge also den Kaplan Isidor in dem Entschluß bestärken, in solchen Todesfällen, besonders bei plötzlichen Unfällen, nach flüchtiger Erkundigung über die christliche und nicht offenbar unbußfertige Gesinnung des Betroffenen, möglichst bald ihm sub conditione: „si capax es" die heilige Oelung in fronte und zuvor auch conditionate die Absolution zu erteilen, soweit er nach dieser neuen Ansicht noch latentes Leben mit positiver Wahrscheinlichkeit annehmen kann. Bei konstatierter Saumseligkeit der Umgebung im Herbeirufen des Priesters zum Schwerkranken wird eine passende Ermahnung derselben am Platz sein, etwa in dieser Form: „Hätten Sie mich doch früher gerufen! Wie viel sicherer und besser (auch durch die vorgeschriebene heilige Wegzehrung) hätte ich da seiner Seele helfen können!"....

2. Soll man in solchen Fällen, wo höchstens nur latentes Leben mehr vorhanden ist, nach der heiligen Oelung in fronte sub forma breviori: „Si capax es, per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti. Amen" auch noch die Einzelunktionen vornehmen? Es scheint nicht. Denn einerseits ist die einmalige Unctio in fronte im Notfalle ganz gewiß als gültig zu betrachten, soweit es auf die Unctio ankommt; anderseits besteht kein positives Gebot oder auch nur eine Erlaubnis der Kirche, in einem solchen Falle die Einzelölungen zu ergänzen. Es heißt nämlich im Kanon 947, § 1: „Unctiones verbis, ordine et modo in libris ritualibus praescripto, accurate peragantur; in casu autem necessitatis sufficit unica unctio in uno sensu, seu rectius in fronte cum praescripta forma breviori, salva obligatione singulas unctiones supplendi, cessante periculo." Von einem „Aufhören der Gefahr" kann hier bei dem möglicherweise schon eingetretenen Tode oder bei dem zum baldigen wirklichen Tode führenden Scheintode keine Rede sein. Uebrigens wäre hier eine positive Erklärung der kirchlichen Behörden erwünscht. Solange diese nicht erfolgt, ist dem Herrn Kaplan Isidor zu raten, in diesen Fällen von den Einzelunktionen abzusehen und nur die übrigen Gebete und Zeremonien bei Ausspendung der

heiligen Oelung zu ergänzen. Sollte wider Erwarten der Scheintote nachher zu sich kommen oder sonst Lebenszeichen geben, so wären selbstverständlich auch die Einzelunktionen, und zwar in absoluter Weise, nachzuholen.

III. Es erübrigt noch die Lösung des dritten Bedenkens des Herrn Kaplans: Soll er nach dem Beispiel seines Konfraters bei eventueller begründeter Auslassung der einen oder der anderen Einzelunktion in der letzten Einzelölung in der Formel auch die ausgelassenen Unktionen erwähnen „...quidquid per tactum, gressum et lumborum delectationem deliquisti. Amen"?

Obwohl manche Seelsorgspriester diese Praxis ausüben und auch verteidigen, so ist meines Erachtens doch entschieden davon abzuraten. Denn sie verstößt 1. gegen den eben (n. II, 2.) zitierten ersten Paragraphen des can. 947, gemäß dem „die Salbungen genau mit den im Rituale vorgeschriebenen Worten und in der Ordnung und Weise desselben" vorgenommen werden sollen. Der neue Kodex, der (can. 947, § 2) die Salbung der Nieren stets auszulassen befiehlt und auch die Unterlassung der Füßesalbung aus jedem vernünftigen Grunde erlaubt, hätte gewiß eine diesbezügliche Andeutung gemacht, falls er eine derartige Aenderung oder Ergänzung befürwortet hätte. Eigenmächtig aber darf hier nicht einmal der Bischof, geschweige denn ein gewöhnlicher Priester sich eine derartige Abänderung und Einschaltung erlauben.

Eine solche Ergänzung und Einschaltung ist aber auch 2. an und für sich ganz unstatthaft, weil dann die Worte der Salbungsformel der Salbungshandlung nicht mehr entsprechen und zudem, was die nicht gesalbten Sinne oder Glieder anbelangt, ganz überflüssig sind. Auch die durch die nicht eigens gesalbten Sinne und Glieder begangenen Vergehen werden kraft dieses Sakramentes überhaupt getilgt; die spezielle Salbung einzelner, von der Kirche bestimmter Sinne und Glieder verfolgt mehr den Zweck der Anschaulichkeit und Erbaulichkeit. Und unter diesen Umständen nimmt es sich beinahe wie eine Verzerrung des Heiligen aus, wenn man bei der Händesalbung eigenmächtig auch die mittels der Füße und Nieren begangenen Sünden erwähnt. Kaplan Isidor möge also in diesem Punkte bei seiner früheren Praxis verbleiben, d. h. sich genau an das Rituale halten.

Sarajevo. P. J. P. Bock S. J.

III. **Restitutionspflicht für verminderte Meßstipendien?)** X., ein Priester, ist von einem frommen Institut ersucht, eine Anzahl heiliger Messen zu übernehmen, so daß er deren Stipendien der Wohltätigkeitsanstalt überläßt. Er willfahrt dem Ersuchen, so indes, daß er einige Mitbrüder ersucht, eine Anzahl Intentionen, die er von dem Institut übernommen, zur Diözesantaxe anzunehmen, die er selbst bezahlt. Vom Tode überrascht, hinterläßt er selbst eine Anzahl von Messen ungelesen. Die Erben, davon benachrichtigt, übergeben diese einigen Priestern, denen auch sie nur die Diözesantaxe, nicht aber das höhere Stipendium

zahlen. Was ist von dem Verhalten der Wohltätigkeitsanstalt, des Priesters, der Erben zu sagen? Obliegt jemand eine Restitutionspflicht?

1. Die Wohltätigkeitsanstalt. Es ist verboten, einen Teil des Stipendiums zurückzubehalten, auch wenn der, dem man es übergibt, darum gebeten einwilligt. Hievon wird später die Rede sein. Gilt aber das gleiche, im Falle die Wohltätigkeitsanstalt um die Ueberlassung des ganzen Stipendiums ersucht? Auf den ersten Blick scheint kein Unterschied zu sein, da Innozenz XII. in der Konstitution Nuper vorschreibt, „debere absolute integram eleemosynam tribuere sacerdoti". Und doch liegt der Fall anders. Wer einen Teil des Stipendiums zurückbehält, kommt leicht in Gefahr, dies gewohnheitsmäßig zu tun, der andere Fall wird kaum jemals häufiger vorkommen. Im ersten wird die Schenkung als erzwungen angesehen, weil der, dem man das Stipendium überläßt, etwa eines solchen bedürftig ist und annimmt, was er erhalten kann; im zweiten Falle darf die Schenkung durchaus als eine freie und freiwillige gelten. Zudem spricht das Kirchengesetz nur von dem ersten Falle, nicht von dem zweiten. Hören wir Pasqualigo, einen der strengsten Verurteiler der Zurückbehaltung eines Teiles des Stipendiums, den Benedikt XIV. in dem Breve Declarasti nobis als klassischen Zeugen anführt. Es ist als sicher vorauszusetzen, daß, wenn der, der Meßverpflichtungen auf Grund von Stipendien hat, jemand findet, der die Messen umsonst lesen will, tue es dieser nun freiwillig oder darum gebeten, das ganze Stipendium behalten kann. Indem nämlich der andere die Verpflichtung übernimmt, die heilige Messe zu lesen, erhält er das Recht auf das Stipendium, indes schenkt er letzteres alsdann freigebig zurück. Es liegt also eine doppelte Handlung vor: die virtuelle Uebergabe und Annahme des Stipendiums mit der Meßverpflichtung und die freie Schenkung an den anderen Priester. Damit steht auch das Dekret der heiligen Konzilskongregation Ut debita vom 11. Mai 1904 nicht in Widerspruch. In Art. 8 wird verboten „Meßverpflichtungen, die man von den Gläubigen oder von frommen Stätten erhalten hat, anderen Geistlichen zu übergeben, die jenen nicht selbst oder durch ihre Untergebenen genügen wollen, sondern sie zu einem anderen, ob auch noch so guten Zwecke suchen". Unter das Verbot fallen also nicht: a) diejenigen, die anderen die eigenen, nicht von dritter Seite erbetenen Meßintentionen übergeben; b) die, welche die ihnen von den Gläubigen unmittelbar aufgetragenen Messen zu einem guten Werke übertragen; c) die, welche anderen für ein frommes Werk Messen abgeben, die sie selbst von den Gläubigen erbeten haben; d) die (Bischöfe oder Ordensoberen), die ihre Untergebenen die Messen lesen lassen, die sie selbst von einem erbeten haben, der sie von den Gläubigen empfangen. — So Kardinal Gennari, der zugleich darauf hinweist, daß auch Art. 9 des Dekretes kein Hindernis bildet: „Für Manualmessen und für Messen ad instar manualium kann das Almosen nie von der Zelebration der Messe getrennt, noch in andere Dinge verwandelt oder gemindert werden, sondern ist dem Zelebrierenden voll und in seiner Art (bar) zu

übergeben." Dieser Artikel nämlich besagt ausdrücklich, daß er sich an den vorhergehenden anlehnt und seine Bestimmungen für den in Art. 8 vorgesehenen Fall gelten: Es ist verboten, von den Gläubigen empfangene Messen von den Empfängern derselben zu erbitten, um sie von anderen Priestern lesen zu lassen, während man das Stipendium einem anderen, wenn auch noch so frommen Zwecke zuwendet.

2. Die anderen Priester. Es ist ein von allen Autoren vertretenes und durch die Bulle Nuper Innozenz' XII. wie durch die Konstitution Quanta cura Benedikts XIV., wie endlich durch den can. 840, § 1, festgestelltes Gesetz, daß Manualstipendien, die lediglich mit Rücksicht auf die Messe gegeben sind, voll und ganz dem Priester, der die Messe liest, übergeben werden müssen. Benedikt XIV. verbietet in der genannten Enzyklika Quanta cura n. 3, „direkt oder indirekt einen Priester, dem man ein Stipendium weitergibt, um den Nachlaß eines Teiles desselben zu ersuchen, auch wenn letzterer einwilligen sollte". Nur im Falle der die weitergegebenen Stipendien annehmende Priester ganz von selbst und ohne jede Aufforderung einen Teil des Stipendiums nachließe oder zurückgäbe, sagt der heilige Alfons, wäre es gestattet, diesen anzunehmen.[1]) Der Grund hiefür ist, daß die Intention des Gebers für die Verwendung des Stipendiums maßgeblich ist und jede Verfehlung gegen jene eine Versündigung gegen die Gerechtigkeit wäre.[2]) Kardinal Gennari führt mit einigen Autoren noch einen anderen Grund an: Das höhere Abmaß des Stipendiums läßt auch eine größere Mitwirkung zur Darbringung des heiligen Opfers eintreten. So könne man also nicht einwenden: indem der Geber mehr spendete, hat er bereits sein Verdienst erworben, dies wäre ja ein Verdienst ex opere operantis, sondern er hat eine Mehrung desselben in Kraft des heiligen Opfers, ex opere operato, da er, wie gesagt, wirksamer zu dessen Darbringung beiträgt. So weit Kardinal Gennari. Es ist also in keiner Weise gerechtfertigt oder zulässig, daß die Priester, denen X. die Stipendien übergibt, einen Teil derselben verlieren, wenn auch zugunsten des frommen Institutes.

3. Die Erben. Macht sich der, der das Verbot, etwas vom Manualstipendium zurückzubehalten, übertritt, einer Sünde gegen die Gerechtigkeit schuldig und wird er restitutionspflichtig? Die Restitutionspflicht entspringt nicht der legalen, sondern der kommutativen Gerechtigkeit, liegt also eine Verletzung derselben im gegebenen Falle vor? Sicher ist dies so, wenn ein Priester Messen mit höheren Stipendien sammelt, um sie an Orten, an denen die Stipendien geringer sind, für diese lesen zu lassen. „Das ist", sagt Benedikt XIV., „ein Handel in gewinnsüchtiger Absicht mit dem Makel der Habsucht befleckt, ja selbst von dem Verbrechen des Diebstahls nicht frei, also der Restitutionspflicht unterworfen." Das gleiche ist nicht zu sagen, wenn der die Stipendien übernehmende Priester

[1]) Theol. mor. De Euch n. 321.
[2]) Vgl. Act. S. Sedis III., 558.

zwar frei, aber nicht aus freien Stücken, sondern von X. gebeten auf einen Teil des Stipendiums verzichtet, denn wohl sündigt X. gegen das Verbot, aber er verletzt die ausgleichende Gerechtigkeit nicht da ihm der zurückbehaltene Teil geschenkt ist. Auch legt die Enzyklika Benedikts XIV. eine solche Verpflichtung nicht auf, heißt es dort doch nur: A quolibet sacerdote, stipendio seu eleemosyna maioris pretii pro celebratione missae a quocunque accepta, non posse alteri Sacerdoti missam huiusmodi celebraturo stipendium seu eleemosynam minoris pretii erogari, etsi eidem sacerdoti missam celebranti et consentienti, se maioris pretii stipendium seu eleemosynam accepisse indicasset. Diese Worte enthalten ein Verbot sub gravi, aber legen keine Restitutionspflicht auf, wenn der andere Priester freiwillig einen Teil des Stipendiums nachläßt. Sicher wäre es kein freiwilliger Nachlaß, müßte der die Stipendien erhaltende Priester befürchten, X. werde ihm ohne dies Zugeständnis keine Messen geben. Viele Lehrer leugnen, daß in diesem Falle die kommutative Gerechtigkeit gewahrt wird, andere Autoren bejahen es, weil die Furcht, sonst keine Messen mehr zu erhalten, nicht ab extrinseco noch auch ungerecht ist, kann doch X. die Messen geben, wem er will. Diese Ansicht entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, wenn X. sich verpflichtet, in jedem Falle weiter Meßstipendien zu geben, die Minderung werde ihm gestattet oder nicht.

Wir kommen nun zu der Frage der Restitution. X. hat Messen mit höheren Stipendien erhalten und sie mit niederen weitergegeben. Zwei Meinungen stehen hier einander entgegen in der Frage, ob er zur Restitution verpflichtet ist. Vasquez, Suarez, Sa, Bonacina, Palao, Dicastillo und andere bestreiten es. Ein Priester, der ein Stipendium für die Zelebration einer Messe erhält, sagen sie, erwirbt das Eigentumsrecht des Stipendiums und hat einzig die Verpflichtung, das heilige Opfer nach der Meinung des Kommittenten darzubringen. Dies ist seine einzige Pflicht. Wie immer er die Zelebration bewirkt, er genügt jener Pflicht, denn dem, der für ihn die Messe übernimmt, gibt er das iustum, der Auftraggeber erhält seine Messe. Ja, der letztere verliert auch die Frucht des höheren Stipendiums nicht, denn wenn es auch der zelebrierende Priester nicht erhält, hat es doch X. erhalten, also dient das ganze Almosen der Liebe und der Gottesverehrung. Viele andere, wie Lugo, Vega, Filiucci, Lezana, Barbosa, Tamburini, Pasqualigo, Sporer, Mazzotta, endlich der heilige Alfons, dem Gasparri folgt, sind der entgegengesetzten Ansicht: Der, welcher das Stipendium gibt, sagen sie, gibt es in Absicht der Messe, er will also, daß diese vom Stipendium gleichsam begleitet sei, daß das ganze Stipendium dem zuteil werde, der die Messe wirklich zelebriert. Wohl ist es wahr, sagen sie weiter, daß X. das Eigentumsrecht über das Stipendium erworben hat, aber dies ist kein unbeschränktes, es wird in seiner Ausdehnung durch den Willen des Kommittenten bestimmt. Zudem will dieser durch sein Almosen eine reichere Frucht des Opfers erlangen, was nicht erreicht wird, erhält der Zelebrant nicht das volle Almosen. „Wer ein

geringeres Almosen weitergibt", sagt der heilige Alfons,[1]) „sündigt gegen die Gerechtigkeit, nicht weil er den Geber des Almosens der Frucht der Messe beraubt, denn diese erlangt jener bereits aus seiner frommen Absicht beim Geben des Almosens, sondern weil er die Intention des Gebers nicht erfüllt, der will, daß jene Messe, deren Frucht ihm zugewendet wird, für dieses Stipendium gelesen werde. Diese Intention geht in die Substanz des Vertrages über und so hält der Priester, der einen Teil des Stipendiums zurückbehält, diesen ungerecht gegen den Willen des Gebers zurück." — So weit der heilige Lehrer. Zum weiteren Beweise wird der von Alexander VII. verworfene Satz angeführt: Post decretum Urbani potest sacerdos cui missae celebrandae traduntur per alium satisfacere collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta. Das Wort satisfacere, genugtun, schließt nicht allein Erlaubtheit, sondern Gerechtigkeit in seinem Begriffe ein, also versündigt sich der Priester, der einen Teil des Stipendiums zurückbehält, gegen diese. Auch die Worte Benedikts XIV., daß solche Handlungsweise von dem Makel des Diebstahls nicht frei ist und so der Restitutionspflicht unterliegt, werden zur Stütze angeführt. Gasparri gibt der Ansicht durch die Praxis der heiligen Pönitentiarie eine weitere Stütze. Diese gewährt eine Schenkung der Verpflichtung an rekurrierende Priester gegen Auferlegung eines Almosens zu frommen Zwecken nur dann, wenn die Priester, welche die Messen gelesen, oder ihre Erben nicht mehr auffindbar sind. Der heilige Alfons bezeichnet deshalb diese zweite Ansicht nicht allein als sicherer und probabler, sondern schlechthin als zu befolgende (tenenda). Trotz alledem kann sie nicht als unbedingt sicher mit Ausschluß der ersten gelten.

In der Tat, wenn man sagt, die Absicht des Kommittenten ist es, daß der, der die Messe liest, auch das volle Stipendium erhalte, läßt sich nicht darauf erwidern, daß das Stipendium nicht als Preis der Messe, sondern als Beitrag für den Unterhalt des Priesters gegeben wird? Zu diesem Unterhalt hat X. gleichfalls ein Anrecht. Behält er also, ohne das Recht des zweiten Priesters zu verletzen, einen Teil des Stipendiums, so ist es nicht durchaus selbstverständlich, daß es gegen den Willen des Gebers ist. Teilt man ferner nicht die Meinung, daß das höhere Stipendium ex opere operato eine Wirkung hat, sondern nur ex opere operantis, so verliert der Geber nichts. Endlich schließt die Genugtuung, von der Alexander VII. spricht, nicht notwendig den Begriff der kommutativen Gerechtigkeit ein, sie kann auch eine rein moralische Verpflichtung enthalten, und Benedikt XIV. spricht nur von denen, die Messen sammeln, um sie an einem anderen Orte für ein geringeres Stipendium lesen zu lassen (Many). Doch die Praxis der heiligen Pönitentiarie? Ein weises Mittel zur Beruhigung der Gewissen, keine unbedingte Notwendigkeit. Daß durch die gegenteiligen Argumente diese Ansicht ihrer Stützen nicht beraubt ist, bezeugt Kar-

[1]) Theol. mor. VI, 322.

dinal D'Annibale: „Es ist eine schwierige Frage, ob der, der einen Teil des Stipendiums zurückbehält, des Diebstahls schuldig ist, deren Beantwortung von der anderen abhängt: Genügt er der Intention des Gebers? Das letztere bejahen die gelehrtesten Theologen, weil er durch einen anderen zelebriert und der heilige Alfons nimmt VII, 9 an, daß dies zu halten ist. Gewiß, wenn X. unter dem iustum weitergibt, ist er ein Wucherer. Das höhere Verdienst dessen, der ein größeres Almosen spendet, rührt nicht von der Messe her (dies wäre simonistisch), also vom Almosen als solchen. Man mag dem Priester, was er als Gewinn sucht, als schimpflichen Vorteil abnehmen."

Zwei Fälle also sicherer Restitutionspflicht nach D'Annibale: Wenn X. weniger als das iustum weitergibt und wenn er schimpflichen Gewinn sucht. Die Schwere oder die Leichtigkeit der Sünde ungerechten Zurückbehaltens, um auch diesen Punkt zu berühren, wird von dem Maße des Zurückbehaltenen abhängen. Empfängt z. B. jemand ein und ein halben Julius für die Darbringung der Messe, sagt Pasqualigo, und gäbe dem zelebrierenden Priester einen Julius, so würde er nicht tödlich sündigen, wenn es sich um eine einzige Messe handelte. Ginge es um mehrere Messen, so daß die ganze Quantität des Stipendiums im Verhältnis zu mehreren Messen bedeutend wäre, so wäre nicht das gleiche zu sagen.

Schließen wir also: Die Erben des Priesters X. handeln zwar nicht recht, doch können sie nicht sicher zur Restitution verpflichtet werden.

Weidenau. Augustin Arndt S. J.

IV. **(Die Dauer des Noviziates.)** Ueber die Dauer des Noviziates, nach dem neuen Rechte schreibt P. Brandys, „Kirchliches Rechtsbuch" (Paderborn 1918), n. 36: „Jedoch braucht dieses kanonische Probejahr nicht auf Stunde und Minute vollendet zu sein, wie die heilige Kongregation der Religiosen durch ein eigenes Dekret vom 3. Mai 1914 bereits erklärt hatte, sondern die Ablegung der Profeß kann am Jahrestage von der Einkleidung oder vom Beginne des Noviziates zu irgend einer Tagesstunde stattfinden. Es folgt dies auch aus den allgemeinen Normen, welche das neue kirchliche Gesetzbuch im can. 34, § 3, n. 3, in bezug auf die Zeitberechnung aufgestellt hat." Der gleichen Ansicht huldigt P. Führich, „De Religiosis" (Oeniponte 1919), n. 80: „Pius vero X computationem temporis novitiatus immutavit, ita ut nunc, sicut ordinarie obtinet, de die in diem, non de momento in momentum computetur" (Decretum S. Congr. de Religiosis „Cum propositae" die 3. Maii 1914. Acta Apostolicae Sedis VI, 229).

Entspricht diese Berechnung wirklich den Bestimmungen des neuen Rechtes? Sind die Gelübde, die nach einem solchen Noviziatsjahre abgelegt werden, für gültig zu halten?

Auf diese beiden Fragen möchten diese Zeilen eine Antwort geben.

Can. 555 fordert für die Gültigkeit des Noviziates: „peragi debet per annum integrum et continuum." Wie ist dieses volle Jahr nach dem bestehenden Rechte zu berechnen? de die in diem? de mo-

mento ad momentum? Oder ist noch eine dritte Möglichkeit gegeben? Can. 34, § 3, n. 3, bestimmt: „Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, ex. gr. decimus quartus aetatis annus, annus novitiatus, octiduum a vacatione sedis episcopalis, decendium ad appellandum etc., primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die eiusdem numeri.“ Wenden wir diese Regel auf die Berechnung des Noviziates an. Es beginnt z. B. am 1. März 1920, vormittags 10 Uhr. Der erste Tag, d. h. der 1. März, wird nicht gezählt. Der kanonische Beginn des Noviziates ist nachts 12 Uhr vom 1. auf 2. März; zählen wir dazu die 365 Tage des Noviziates (ein Jahr), so ist der Schluß des Noviziates nachts 12 Uhr vom 1. auf 2. März 1921. Die Profeß kann also erst am **2.** März 1921 (von Mitternacht bis Mitternacht) abgelegt werden. So berechnet auch Leitner („Handbuch des katholischen Kirchenrechtes“ § 5, III. c.) die Dauer des Noviziates; ebenso P. Stadtmüller („Das neue Ordensrecht“), wenn er n. 219 schreibt: „Ein ganzes Jahr lang, den Aufnahmetag **nicht** mitgerechnet, es sei denn, daß das Noviziat um Mitternacht begonnen würde.“ Ferner Creusen-Vermeersch, „Summa Novi Juris“ (Mechliniae 1918), n. 20; Linzer „Quartalschrift“ 1919, S. 646 f. Die Dauer des Noviziates nach dem neuen Rechte unterscheidet sich wesentlich von der Dauer des Noviziates nach tridentinischem Rechte; nach diesem wurde das Jahr de momento ad momentum berechnet (5. XI. 1910, morgens 10 Uhr, bis 5. XI. 1911, morgens 10 Uhr). (S. C. C. 1. II. 1631; 21. I. 1617; Santi-Leitner, „Praelectiones Jur. Can.“ lib. III. tit. XXXI, n. 17.). Pius X. änderte dieses Recht. Nach der Entscheidung der Kongregation der Religiosen vom 3. Mai 1914 genügte zur gültigen Profeß ein Noviziat de die in diem (vom Nachmittag des 1. V. 1916 bis 1. V. 1917 vormittags). Das neue Recht hat demnach eine neue Berechnung.

Anders dagegen wird das Triennium von der zeitlichen Profeß bis zur Ablegung der ewigen Gelübde berechnet. Can. 574: „Novitius post expletum novitiatum debet votis perpetuis praemittere votorum simplicium professionem ad triennium valituram.“ Ueber die Berechnung des Trienniums bestimmt can. 34, § 3, n. 5: „Si agatur de actibus eiusdem generis statis temporibus renovandis, ex. gr. triennium ad professionem perpetuam post temporariam, triennium aliudve temporis spatium ad electionem renovandam etc., tempus finitur eodem recurrente die quo incepit, sed novus actus per integrum eundem diem poni potest.“ Ein Beispiel: Wer am 1. März 1920 die zeitlichen Gelübde ablegt nach der Vesper, kann schon den ganzen Vormittag des 1. März 1923 die ewigen Gelübde ablegen. Hier kommt die Bestimmung vom 3. Mai 1914 zur Geltung, wie Kardinal Gasparri in seinen adnotationes zum neuen Kodex hervorhebt. Dies inceptus pro finito habetur. So auch Leitner l. c. III. c; Stadtmüller l. c. n. 267; Creusen-Vermeersch l. c. 20. e.

Das Jahr 1920 ist ein Schaltjahr mit 366 Tagen. Wie lange muß in einem solchen Jahre das Noviziat dauern? 365 oder 366 Tage?

Das alte Recht bestimmte: Im Schaltjahre muß das Noviziat 366 Tage dauern. „In anno bissextili ad integritatem anni computanda est etiam illa dies, quae superest, ut declaravit Congreg. Conc. in Patavina 5. Juli 1617 et in Andagavensi 21. Aug. 1623." So Giraldi, „Expositio Juris Pontificii" Pars I, Sectio 522; vgl. Bastien-Elfner, „Kirchenrechtliches Handbuch" n. 128; Santi-Leitner l. c. III, p. 289, n. 12; Piat, „Praelectiones Jur. Reg." I. qu. 100; Vermeersch, „De Relig. Instit." I, n. 188.

Das neue Recht enthält über das Schaltjahr keine eigenen Bestimmungen. Für unsere Berechnung können zwei Kanones herangezogen werden: Can. 32, § 2: „In iure nomine mensis venit spatium 30, anni vero spatium 365 dierum, nisi mensis et annus dicantur sumendi prout sunt in calendario": can. 34, § 1: „Si mensis et annus designentur proprio nomine vel aequivalenter, ex. gr. mense februario, anno proxime futuro, sumantur prout sunt in calendario." Meines Erachtens kommt für die Berechnung des Noviziates und des Trienniums nur can. 34, § 1, in Betracht. Es handelt sich in unserem Falle nicht um ein Jahr in abstracto, sondern um ein genau bestimmtes Jahr. Beginnt das Noviziat 1919, dann ist das Profeßjahr **1920** u. s. w. Demnach müssen wir das Jahr nehmen, prout est in calendario; mit anderen Worten, wir müssen beim Schaltjahre 366 Tage rechnen; Kardinal Gasparri verweist bei can. 32, § 2: „prout sunt in calendario" auf „Missale Rom." tit. de anno et eius partibus. Für diese Auffassung spricht zudem can. 6, 4°: „In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a vetere iure non est recedendum."

Demnach würde sich nach dem neuen Rechte folgendes Bild ergeben: 24. Februar 1919 Aufnahme ins Noviziat; Beginn des kanonischen Noviziates: Nachts 12 Uhr vom 24. bis 25. Februar; Schluß wäre im gewöhnlichen Jahre: 24. Februar, nachts 12 Uhr; im Schaltjahre, wo der 24. und 25. Februar als ein Tag berechnet wird (dies bissextilis), am 25. Februar nachts, 12 Uhr. Die Profeß kann erst am 26. Februar 1920 abgelegt werden; vgl. dazu Vermeersch, „de relig. instit." I, n. 188 (Vermeersch hat in seinem Buche von **1902** noch die Berechnung nach dem alten Rechte; daher ist zwischen seiner Berechnung und der meinigen nach dem neuen Rechte ein Tag Unterschied). — 25. Februar 1919 Aufnahme ins Noviziat, Profeß 27. Februar 1920; 26. Februar 1919 Aufnahme ins Noviziat, Profeß am 28. Februar 1920; 27. Februar 1919 Aufnahme ins Noviziat, Profeß am 29. Februar 1920; 28. Februar 1919 Aufnahme ins Noviziat, Profeß 1. März 1920; Aufnahme ins Noviziat am 5. März 1919, Profeß am 6. März 1920. Einfache Profeß am 29. Februar 1920, ewige Gelübde am 28. Februar 1923 oder am 1. März 1923. Das Datum habe ich als zweifelhaft angegeben. Für den **28.** Februar 1923 sprechen folgende Gründe:

1. Can. 34, § 3, n. 4: „Quod si mensis die eiusdem numeri careat, ex. gr. unus mensis a die 30. ianuarii, tunc pro diverso casu finiatur

incipiente vel expleto ultimo die mensis.“ Da der **29.** Februar 1920 im Jahre **1923** keine entsprechende Monatszahl aufweist, muß der **28.** Februar 1923 als entsprechender Tag angesehen werden.

2. Can. 34, § 1: „Si mensis et annus designentur proprio nomine vel aequivalenter, ex. gr. mense februario, anno proxime futuro, sumantur prout sunt in calendario.“ Nach dem kirchlichen Kalender — und dieser ist nach den adnotationes des Kardinals Gasparri maßgebend — ist der **29.** Februar 1920 eigentlich der 28. Februar 1920; denn im kirchlichen Kalendarium ist im Schaltjahre der 24. und 25. Februar ein Tag (dies bissextilis). Daher entspricht dem 29. Februar 1920 genau der 28. Februar 1923.

3. Werden nach den zeitlichen Gelübden am 29. Februar 1920 die ewigen am 28. Februar 1923 abgelegt, so erhalten wir drei Jahre mit je 365 Tagen, also ein Triennium.

Für den 1. März 1923 scheint Vermeersch zu sprechen. In seinem Buche „De relig. Instit.“ n. 188, n. 1, vom Jahre **1902** schreibt er:

„Praeterea, si annus fuerit bissextilis, probatio producenda erit ad finem 366i diei. Qui ingrediatur die 29. februarii, non profitebitur valide ante Iam martii anni proximi sequentis.“ Diese Berechnung ist noch nach altem Rechte. Da nun die Berechnung des Trienniums im neuen Rechte hinsichtlich der Zahl der Tage gleich ist mit der Berechnung des Noviziatsjahres nach altem Rechte, so muß Vermeersch folgerichtig den Schluß des Trienniums vom 29. Februar 1920 auf den 1. März 1923 verlegen.

Diesen Standpunkt vertritt derselbe auch im neuen Rechte. In seiner „Summa Novi Juris“ n. 20d schreibt er: „Si mensis die eiusdem numeri careat v. g. unus mensis a die 30. ianuarii, ultimus dies mensis pro die eiusdem numeri existimetur. (Applicatio: novicius ingressus 29 febr. annum requisitum ad valorem exeunte 1 martii complebit.)“ So weit Vermeersch. Wer also am 29. Februar 1920 ins Noviziat eintritt, kann nach Vermeersch erst am 2. März 1921 die Gelübde ablegen, da erst am 1. März nachts 12 Uhr Schluß des Noviziates ist. Da nun beim Triennium ein Tag weniger zu rechnen ist, wie beim Noviziatsjahre, so kommen wir zum selben Schluß: 29. Februar 1920 bis 1. März 1923. Ob die Ansicht von Vermeersch richtig ist, lasse ich dahingestellt. Mir scheint sie nicht richtig zu sein, wohl aber ist sie sicherer, da sie einen Tag mehr festsetzt.

An welchem Tage kann derjenige die Gelübde ablegen, der am 28. Februar 1920 ins Noviziat aufgenommen wird? Der erste Tag wird nicht gezählt. Das Noviziat beginnt also nachts 12 Uhr vom 28. auf 29. Februar; es endet nachts 12 Uhr vom 27. auf 28. Februar. Würde es einen 29. Februar 1921 geben, dann würde die Profeß am 29. Februar 1921 abgelegt werden können, und zwar den ganzen Tag über. Sicher ist, daß sie am 1. März 1921 abgelegt werden kann. Kann sie nach can. 34, § 3, n. 4, den wir oben zitiert haben, nicht schon am 28. Fe-

bruar 1921 abgelegt werden? Am 27. Februar 1921 sind 365 Tage vollendet; dem 29. Februar 1920 entspricht der 28. Februar 1921.

Aufnahme ins Noviziat 1. März 1923: Profeß weder am 29. Februar 1924 noch am 1. März 1924, sondern am 2. März 1924.

Ueber die Berechnung des zweijährigen Noviziates vgl. diese Zeitschrift 1919, S. 646.

Die Antwort auf die beiden Fragen wäre demnach folgende: Die Berechnung des Noviziatsjahres nach Brandys und Führich entspricht nicht den Bestimmungen des neuen Rechtes; daher sind die Gelübde nach einem solchen Noviziatsjahre für ungültig zu halten.

Noch ein Wort über das Lebensalter, das zur Aufnahme ins Noviziat und zur Profeß erforderlich ist. Can. 555: „Novitiatus ut valeat, peragi debet post completum decimum quintum saltem aetatis annum;" can. 573: „Quilibet professionem religiosam emissurus oportet, ut decimum sextum aetatis annum expleverit, si de temporaria professione agatur; vicesimum primum, si de perpetua sive sollemni sive simplici." Das Lebensalter wird nach can. 34, § 3, n. 3, den wir oben zitiert haben, berechnet. Wer demnach am 1. März 1905 geboren ist, kann erst am 2. März 1920 ins Noviziat gültig aufgenommen werden und erst am 3. März 1926 die feierlichen Gelübde ablegen; die einfachen frühestens am 3. März 1921, da der Beginn des Noviziates am 2. März 1920. Auch das Schaltjahr muß nach dem oben zitierten can. 34, § 1, berechnet werden. Wer am 24. Februar 1905 geboren ist, darf erst am 26. Februar 1920 ins Noviziat aufgenommen werden (25. Februar ein Tag mit 24. Februar). Geburt am 27. Februar 1905: Noviziat 29. Februar 1920 u. s. w.; Geburt am 29. Februar 1908: Noviziat meines Erachtens am 1. März 1923; nach der Berechnung von Vermeersch erst am 2. März 1923; Geburt am 28. Februar 1908: Noviziat kann sicher am 1. März 1923 begonnen werden; ob can. 34, § 3, n. 4, nicht schon am 28. Februar 1923 den Beginn des Noviziates gestattet? Ich möchte es annehmen. Denn nachts 12 Uhr vom 27. auf 28. Februar sind 15 Jahre vollendet.

St. Josef, Coesfeld, Westfalen. P. Gerard Oesterle O. S. B.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Die Lage der alten Davidsstadt und die Mauern des alten Jerusalem** Eine exegetisch-topographische Studie von Studienrat Friedrich Kirmis an der städt. Oberrealschule zu Kattowitz (O. S.). Mit einem Plane (XXIII u. 224) Breslau 1919, Goerlich. M. 15.—.

Der Hauptzweck des Verfassers ist, zu zeigen, daß die Gihonschlucht nordwestlich vom Golgota (vom „Gihonberg" aus) beginne, dann etwas südöstlich laufe, zwischen Golgota und Akrahügel (östlicher Ausläufer des Golgota) eine südliche Richtung einhalte und südlich vom Akrahügel und Tempelberg sich fortsetzend, zwischen diesem und dem Ophel in die Kidronschlucht

münde. Ob man dies ohne eigens zu diesem Zwecke angestellte Ausgrabungen an Ort und Stelle nachweisen könne, bezweifle ich, besonders wenn die benützten Textstellen nicht kritisch einwandfrei sind. Sicher ist, daß Kirmis die wichtige Stelle Flav. Jos., Jüd. Krieg 5, 4, 1, mißversteht. Gatt, dessen Uebersetzung und Erklärung Kirmis für unrichtig hält, hat vielmehr in der Hauptsache Recht. Wie Hebr. har sowohl Berg als Bergkette bedeutet, so bezeichnet an dieser Stelle λόφος bald Hügelkette, bald Einzelhügel. Josephus sagt, daß die Stadt Jerusalem auf zwei Hügelketten liege, getrennt durch ein dazwischen liegendes Tal, in welches die gegenüberliegenden Häuserreihen einmünden. Dieses Tal kann nur das sogenannte Käsemachertal sein (der heutige Wad). Die westliche Hügelreihe ist die höhere: Golgota 793 m, Obersijon 778 m, Untersijon 747 m, Unterstadt Sijon 717 m. Der Golgota lag zur Zeit Christi noch außerhalb der Stadt, sein östlicher Ausläufer, der Akrahügel, auf dem zur Makkabäerzeit die Syrier sich festsetzten, bis ihre Burg von den Hasmonäern geschleift wurde, wurde durch die zweite Mauer (des Menasse) einbezogen. Die östliche Hügelreihe ist die niedrigere: Nordosthügel 772 m, östlich davon der Bezetha 750 m (die samt dem Golgota erst durch die dritte Mauer Herodes Agrippas einbezogen wurden), der Tempelberg (Morija) 744 m, Ophel 688 m. Nach Anführung der beiden Hügelketten spricht Josephus von Einzelhügeln, und zwar vom Oberstadthügel (Obersijon, von David „Die Veste", zu des Josephus Zeit „Der Obermarkt" genannt). Dann nennt er als „zweiten" den „Akrahügel, der die Unterstadt trägt"; er rechnet also die „im Bogen" östlich vom Sijon liegende Unterstadt (den Unterstadthügel) dazu. Dem Akrahügel liegt als „dritter" Einzelhügel der Tempelberg gegenüber, der früher niedriger war als der Akra, aber nach Abtragung des Akra durch die Hasmonäer, welche mit dem Schutte das Tal zwischen beiden Hügelreihen an jener Stelle ausfüllten, den Akra überragte. Dann heißt es, richtig übersetzt: „Das Tal, welches, wie schon gesagt, die Hügelreihe des höher gelegenen Stadtteils und die niedrigere Hügelreihe (τον κάτω λόφον, nicht τον τῆς κατωπόλεως λόφον, den ‚Unterstadthügel') trennt und Käsemachertal heißt, erstreckt sich bis zum Siloah hinab . . . Außen waren die beiden Hügelreihen der Stadt von tiefen Schluchten umgeben" u. s. w. Trotz dieses Mißverständnisses ist das Buch wertvoll und zu empfehlen, weil es die von modernen Gelehrten so hartnäckig verteidigte Südosthügelhypothese widerlegt.

Im einzelnen ist noch manches auszustellen. S. 14 heißt es, der Mamillateich (im Gihontal!) könne nicht der obere Gihon sein, weil Hiskijas Wasserleitung zur Westseite der Davidsstadt (2 Chr. 32, 20) mitten in letztere hinein (Sir. 48, 17, LXX) ging; S. 161 sagt Kirmis selbst, daß der Name „Davidsstadt" auch in weiterem Umfang der Stadt Jerusalem, wenigstens deren westliche Hälfte, bezeichnete. Diese Auffassung kann auch 2 Chr. 32, 20 zugrundeliegen. An die Existenz des Wortes „Zinnor" (richtig Sinnôr) glaube ich nicht (S. 42). S. 72, Zeile 20 von oben, ist „mitten durch die Akra und die Stadt" falsche Uebersetzung von ἀνὰ μέσον (בֵּין) τῆς ἄκρας καὶ τῆς πόλεως (1 Makk. 12, 36): „zwischen der Akra und der Stadt, um sie (die Akra) von der Stadt zu trennen". S. 73 ist der Name Kephenata von כַּף „hohle Hand" und נָטָה „sich neigen" (richtig „neigen", transitiv) abgeleitet sic!), während er nichts anderes ist als das intransitive Partizip weiblichen Geschlechts (alter Akkusativ unter dem Einfluß des aramäischen status emphaticus, von כָּפַן „felsig sein", also: „Die Felsige, die Felsenschlucht" (Kephená). Kirmis hat also das Feminin-Tau mit Tet verwechselt! Auch seine Ausführungen über Nehemjas Mauerbau beruhen zum Teil auf dem verderbten Text, sowie auf dem Mißverständnisse der obigen Josephusstelle. S. 89 übersetzt er Neh. 3, 3 „Die Söhne von Senaa", gemeint sind „die heid-

nischen Abkömmlinge", wörtlich: „Kinder einer heidnischen Mutter" (sənná = Verhaßte, Heidin). Ferner heißt es dort (unterste Zeile) „des Sohnes des Haqqoz", soll heißen „des Qositen", d. i. aus der Priesterfamilie Haqqôs (vgl. Ezr. 2, 63; Neh. 7, 65; Ezr. 8, 33; Neh. 3, 4. 21). S. 95 versteht Kirmis unter haj šená „das Alte Tor" statt „die Altstadt". Beachte den Stadtnamen Ješená! S. 112 versteht er unter dem „alten Teich" (Jes. 22, 11) die Marienquelle. S. 147 heißt es: „Der südliche Zug wurde noch eigens angeführt, nämlich von dem Schriftgelehrten Ezra." In Wirklichkeit hat Ezra als einfacher Priester 444 nur das Gesetz vorgelesen. Sonst ist sein Name überall eingeschoben. Wäre er Führer des Chors gewesen, stünde sein Name an der Spitze. Er konnte damals nicht viel älter sein als 30 Jahre. Denn als selbständiger Reformator ist er erst im 7. Jahre des zweiten Artaxerxes (398) aufgetreten, unter dem Hohenpriester Jehochanan (dem Enkel Eljašibs; 444), der durch die beiden ersten aramäischen Papyri von Elphantine (Ausgabe Sachau) für das Jahr 408 als Hohenpriester bezeugt ist. An die Gleichung Go'ata = Gulgolta glaube ich nicht, zumal ersteres (das Verkürzte?) 700 Jahre älter ist. Noch weniger halte ich die Legende vom Schädel Adams für Geschichte; sie beruht nur auf einem Mißverständnis (der Hügel hatte Schädelform, daher hieß er „Schädel") S. 157 und 158 wird הַר־הַבַּיִת „Berg des Hauses" übersetzt statt „der Tempelberg" בַּיִת steht oft allein für Tempel Jahwes; u. s. w. Die äußere Ausstattung ist schön; Druckfehler sind wenige.

Wien. Schlögl.

2) **De castitate et Vitiis contrariis tractatus doctrinalis et moralis.** Von P. Arth. Vermeersch S. J., Theologiae moralis Professor in Pontificia Universitate Gregoriana (XII et 426). Romae 1919, Università Gregoriana (Brugis, Beyart). Fr. 12.—.

Es ist ein Schultraktat über die ganze Materie des Sextums, allerdings in größerer Ausführung, als er bei Vorlesungen gewöhnlich gegeben wird, was in diesem seinem neuesten Buche der Nachfolger des P. Bucceroni uns schenkt. Nach einer 82 Seiten umfassenden Introductio Anthropologica behandelt Vermeersch im ersten Teile, in der sectio I, die Tugend der castitas. Er geht in seinen Auseinandersetzungen so voran, daß er seinen Stoff von einem dreifachen Standpunkte betrachtet: von dem der Vernunft, des Glaubens und endlich des Neuheidentums. So geht er nun der Reihe nach durch: die virtus im allgemeinen, dann die castitas in matrimonio und endlich die castitas perfecta oder continentia. In der sectio II. geht er auf die Erziehung zur castitas ein. Es kommen zur Sprache: die praeparatio corporis, sensus et mentis im allgemeinen und besonderen. Fragen, wie de scolis mixtis, de utilitate et methodo revelandi mysteria vitae werden auch kurz gestreift. Dann gibt er Winke de vita pura conservanda und endlich de restituenda. Im zweiten kasuistischen Teile „a finalibus agendi rationibus magis abstrahentes, ad licitum et illicitum definiendum, ad variam peccatorum gravitatem perpendendam nos magis convertimus" (p. 34). Der Reihe nach werden hier die einschlägigen Dinge behandelt. In der sectio I. de actibus conjugum: hier kommen selbstverständlich die heute so akuten Fragen zur Sprache. Dann de sponsis und de usu extra matrimonium u. s. w. In einem Parergon gibt er dem Beichtvater recht praktische Winke, wie er sich in dieser Materie zu verhalten hat. Eine überaus reiche Bibliographia und ein gut ausgeführter Index schließt dann das Buch. Der Traktat wird manchem Priester in dieser heiklen Materie ein guter und sicherer Führer und Aufklärer sein können. Das Urteil V.s ist nicht neuerungssüchtig, sehr ruhig und klar. Möge der Wunsch des Autors, den er in der Dedikation an die Mutter Gottes ausdrückt, in Erfüllung gehen: „Es möge allen Priestern

zum Nutzen gereichen, maxime iis qui animas a peccatis retrahere et ad altiora studia provehere ex officio debent!"

Ernstem, eingehendem Studium kann das Buch angelegentlichst empfohlen werden; auch als Nachschlagewerk könnte es manchem gute Dienste erweisen.

Pet. Al. Steinen S. J.

3) **Judentum, Christentum und Wucher.** Von Richard Noë. Diessen vor München 1920, J. C. Huber.

Der Verfasser wendet sich in seiner Arbeit gegen den Zinswucher, unter dem er jedes Zinsnehmen für ein in fremder Hand arbeitendes Kapital versteht, und erblickt in ihm das Grundübel unserer Zeit und unseres Wirtschaftslebens. Nach seinen eigenen Worten sind es historisch-philosophische Erwägungen, die ihn zu dieser Erkenntnis geführt haben (S. 6 f.). Das Ziel des Verfassers, gegen den Wucher in jeder Form und Gestalt Front zu machen, ist gewiß erstrebenswert; aber es dürfte zweifelhaft sein, ob die vorliegende Schrift diesem Ziele tatsächlich dient. Der Hauptfehler liegt wohl darin, daß der Begriff des Wuchers zu weit gefaßt wird. Kernpunkt der Ausführungen ist die Behauptung, daß jedes Zinsnehmen Wucher und sittlich unerlaubt sei. Als Beweis dafür werden zunächst einige Stellen des Alten Testamentes angeführt, so: Ex. 22, 24; Lev. 25, 36; Deut. 23, 19 f. Die Behauptung, daß der Text in Ex. 22, 24 zum Dekalog gehöre und ein „gewaltiges Gesetz darstelle für alle Menschen und Völker, ein Gesetz, dessen Mißachtung folgenschwer ist für das Erdenleben der Menschen, folgenschwerer für das Jenseits" (S. 9) ist unrichtig. Mit demselben Rechte könnte man sämtliche Bestimmungen der übrigen Gesetzessammlungen des Pentateuch als zum Dekalog gehörig, alle Menschen und Zeiten bindend bezeichnen. Die fraglichen Texte sind zunächst Teile des positiven jüdischen Gesetzes und als solche ebenso der Aufhebung durch den Neuen Bund unterworfen, wie die übrigen Bestimmungen. Ob sie die Aufhebung in Wirklichkeit nicht trifft, läßt sich aus den Texten als solchen nicht beweisen, sondern ist aus der Natur der Sache oder aus anderen positiven Quellen zu zeigen. — Die Stellung der Kirche und der katholischen Moral in der Zinsfrage (S. 11 bis 17, S. 24 ff.), vor allem die Wandlung in der kirchlichen Praxis sind meines Erachtens nur mangelhaft, wenn nicht direkt irreführend gezeichnet. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, es werde die Anschauung vertreten, daß die Kirche unter dem Druck der Verhältnisse den Grundsatz, jedes Zinsnehmen sei wucherisch und unsittlich, den sie in der Theorie als durchaus richtig erkannt und festgehalten, in der Praxis preisgegeben und den Gläubigen das Zinsnehmen erlaubt habe, weil sie es eben doch nicht habe hindern können; ja, daß sie selbst dem Zeitgeiste erlegen sei. S. 16 heißt es: „Die Reformatoren mit Ausnahme Kalvins, des Sohnes der reichen Handelsstadt, stehen durchwegs auf dem alten Standpunkt des Verbotes, und vor allem ist es Luther, welcher gegen das tiefwurzelnde Uebel des Wuchers, welchen er den großen Weltfresser nennt, eifert, während sein Gegner Dr Eck (ob in Diensten? jedenfalls aber) zugunsten der reichen Fugger zur Umgehung des Zinsverbotes den sehr gefährlichen Contractus trinus verteidigt .... Welch ein Kontrast! Der Reformator ganz auf dem Standpunkt der alten kanonistischen, kirchlich-biblischen Lehre, der Vorkämpfer der alten Kirche dem Zeitgeiste und den Neuerungen huldigend!" Man vergleiche mit dieser Darstellung die ausführlichen Abhandlungen der katholischen Moralphilosophen, Theologen und Nationalökonomen über die verschiedene Stellungnahme der Kirche bezüglich des Zinsnehmens in der Vergangenheit und in der Jetztzeit! Sie führen zu einem anders lautenden Urteil. — Die Beweisführung auf S. 19 ff., die dartun soll, daß auch den Juden jedes Zinsnehmen, nicht bloß das von eigenen Volksgenossen unerlaubt gewesen sei, ist zum mindesten anfechtbar.

Sie wird abhängig gemacht vom kleinsten Buchstaben (i), Jod, des hebräischen Textes. Indes dürfte es schwer halten zu beweisen, daß gerade an dieser Stelle im ursprünglichen hebräischen Text ein Jod gestanden hat. Es steht wissenschaftlich fest, daß der Gebrauch der Vokalbuchstaben in alter Zeit ein schwankender war. Die Ausführungen auf S. 20 scheinen zudem vorauszusetzen, daß auch die Verfasser der Septuaginta kein Jod gelesen haben. Aber selbst angenommen, daß es im ursprünglichen hebräischen Text gestanden hat, so braucht das Hiphil durchaus nicht in der a. a. O. gebotenen Uebersetzung wiedergegeben zu werden. — Direkt willkürlich ist die weitere Behauptung auf S. 21, wonach das Wort Christi: „Es wird nicht der kleinste Buchstabe oder Punkt vom Gesetz fallen, bis daß alles in Erfüllung geht" von diesem Jota des Zinstextes zu verstehen ist. Ebenso ist die Auslegung der Stelle bei Luc. 6, 3 ff. in dem Sinne eines eigentlichen und allgemeinen Zinsverbotes unrichtig. — Bezüglich des „Census" wird beantragt, die Bestimmung des „ultra alterum tantum" einzuführen, „wonach die Summe der Rückzahlungen nicht höher als das Doppelte der Rentenkaufssumme sein soll, ... selbstverständlich wären auch Leibrenten nach Art der Lebensversicherungen denkbar" (S. 31). Der Vorschlag dürfte etwas Berechtigtes enthalten. Inwieweit er aber durchführbar ist, müßte die Volkswirtschaftslehre und vor allem der praktische Versuch lehren. — Mißverständlich ist die Behauptung auf S. 32: „Oberster Grundsatz der neuen, wucherfreien, sozialen Wirtschaftsordnung wäre: Erwerb findet grundsätzlich durch Arbeit statt, sei diese Arbeit körperlicher oder geistiger Natur, sei es Arbeit des Landwirtes, Handwerkers, Kaufmannes, Beamten u. s. w." Wenn hiemit gesagt werden soll, Arbeit sei der einzige Wert schaffende oder mehrende Faktor, wie dies der theoretische Sozialismus behauptet, so gelten all die Gegenbeweise, die von einer tiefer blickenden und unparteiischen Nationalökonomie gegen dieses sozialistische Prinzip vorgebracht worden sind.

Nr. 5 der Abhandlung mit der Ueberschrift „Zum religiösen Frieden" steht in keinem inneren Zusammenhang zu der Kernfrage der Arbeit: „Ist jedes Zinsnehmen Wucher?" Die Verknüpfung ist eine rein äußerliche. Schon darum würde man die Nummer an dieser Stelle lieber missen. Außerdem finden sich in diesem Abschnitt Auffassungen ausgesprochen, die einer Religionsmengerei sehr nahe zu stehen scheinen; so S. 35: „Man kann in heutiger Zeit niemand zum Glauben zwingen. Glauben ist zu sehr Willens-, Herzenssache. Man bedenke aber: der Protestant oder der Israelit braucht von seinem Glauben wenig oder nichts aufzugeben, wenn er der katholischen, auf das Ganze gerichteten Kirche, daher in Wahrheit einer Weltkirche zustrebt; alles oder alles Wesentliche, was Israeliten und Protestanten haben, haben auch die Katholiken. Was diese mehr haben, ist nicht so groß und ungeheuerlich, daß der Gegensatz nicht überbrückbar wäre." Man wird im Ernst nicht behaupten können, daß z. B. Trinitäts- und Erlösungslehre, die Christen und Juden; daß die Lehre von Kirche und Papst, vom Meßopfer, von Marien- und Heiligenverehrung, von der Rechtfertigung u. s. w., die Katholiken und Protestanten trennen, keinen unüberbrückbaren Gegensatz darstellen? Für die katholische Kirche gibt es jedenfalls nur eine Möglichkeit der Einigung: die rückhaltlose Annahme ihrer Lehre und die Unterordnung unter ihre von Gott gesetzte Autorität. — Auch die Ausführungen auf S. 36 sind ungenau, abgesehen davon, daß hier Gebet im strengen Sinn mit der habituellen Hingabe an Gott („devotio") verwechselt wird.

Alles in allem genommen bietet die Schrift bezüglich der Frage nach der Erlaubtheit des Zinsnehmens nichts Neues, weder an historischem Material noch an philosophischer Begründung; in theologischer Hinsicht sind die Ausführungen an mehr als einer Stelle mißverständlich, ja direkt irrig. Bevor darum „die Theologen jeden Bekenntnisses, die Rechts- und Staatsgelehrten, die Volkswirtschaftler, Sozialpolitiker, Moralphilosophen und Historiker zu einer nationalen oder internationalen Kommission" zusammen-

gerufen werden, um ihnen „die Richtigkeit der gebotenen Ausführungen zu erweisen und auf Einwände zu antworten" (auf S. 38 gemachtes Angebot) — wäre es zur Vermeidung langwieriger Auseinandersetzungen empfehlenswert, sich mit deren wissenschaftlichen Darlegungen noch eingehender vertraut zu machen.

Valkenburg (Ignatiuskolleg), Holland (L.). Fr. Hürth S. J.

4) **Das neue Kirchenrecht.** Zusammenstellung der wichtigsten Neubestimmungen. Zugleich eine Ergänzung zu Heiners „Katholisches Kirchenrecht" (6. Aufl.). Von P. D. Bertrand Kurtscheid O. F. M. 8° (168). Paderborn 1919, Schöningh. M. 7.20.

Verhältnismäßig spät erschien zu Heiners Kirchenrecht ein Ergänzungsheft. Dafür ist es um so besser und ausführlicher gediehen. Nur die Anordnung des Stoffes erinnert an Heiners Werk. Sonst ist die Schrift eine vollständig selbständige Darstellung des neuen kanonischen Rechtes und auch für sich allein als Lehrbehelf verwendbar. Die bisher erschienenen authentischen Erklärungen sind verwertet. Der relativ hohe Preis dürfte die Verbreitung des empfehlenswerten Buches etwas behindern.

Graz. Johann Haring.

5) **Das kirchliche Sachenrecht** nach dem Codex iuris canonici (drittes Buch). Kurz dargestellt von Dr Anton Perathoner, Auditor der römischen Rota. 8° (IV u. 187). Brixen 1919, Weger. K 7.—.

Den zwei ersten Bändchen (Einführung und Gerichtswesen) ist in kurzer Zeit der dritte Teil, das kirchliche Sachenrecht, gefolgt. Die Anlage ist die gleiche geblieben: Der Autor will in kurzer, klarer Darstellung die Kenntnis des neuen Rechtes vornehmlich dem Klerus vermitteln. Hiebei werden wie im Kodex so auch hier gewisse allgemeine kanonistische Begriffe beim Leser vorausgesetzt. Derart will das Werk kein Lehrbuch für den ersten kanonistischen Unterricht sein. Wie in den früheren Bändchen schließt der Autor auch hier sich möglichst an den Kodex an. Zur Behandlung gelangen: Die Lehre von den Sakramenten und Sakramentalien, von den heiligen Orten und Zeiten, vom kirchlichen Lehramt, von den Benefizien und vom kirchlichen Vermögensrecht. Die bisher erschienenen authentischen Erklärungen wurden gehörigen Orts verwertet. Wir wünschen Perathoners Werk die weiteste Verbreitung, besonders bei allen jenen, die nicht durch die Lektüre des Kodex selbst sich in das neue Recht einführen lassen wollen.

Graz. Johann Haring.

6) **Das Strafrecht des Codex Juris Canonici.** Von Dr Eduard Eichmann, Univ.-Prof. in München (X u. 248). Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh. M. 7.20 (und 20% Teuerungszuschlag).

Der aus anderen Veröffentlichungen rühmlichst bekannte Verfasser des vorliegenden Buches bescheidet sich, wie er im Vorwort sagt, „mit der Aufgabe, einen ersten lehrbuchartigen Behelf für Hörer und Dozenten des kirchlichen Strafrechtes zu bieten". Rezensent ist der Ansicht, daß das Werk mehr als ein „Behelf" ist; es ist eine Fundgrube für alle, die sich für das kirchliche Leben im allgemeinen und für das kirchliche Strafrecht im besonderen interessieren.

Einleitend (S. 1 bis 26) bespricht Eichmann den Begriff (im subjektiven und objektiven Sinne) und die Begründung des kirchlichen Strafrechtes, ferner die Quellen des geltenden Strafrechtes und die strafrechtliche Literatur. Daran schließt sich (S. 27 bis 241) eine ausführliche, wissenschaftlich gehaltene, aber immerhin leicht verständliche Erklärung des mit „De delictis et poenis" überschriebenen fünften Buches des Codex juris canonici. Dabei befolgt der Verfasser ziemlich genau die Stoffanordnung, wie sie im Kodex selbst angegeben ist, beleuchtet das Gesagte durch zahlreiche Beispiele und

Verweisungen auf andere Teile und Stellen des Gesetzbuches und hebt auch vielfach die Quellen des bisherigen Rechtes hervor, ohne aber eine weitausgreifende kirchliche Rechtsgeschichte bieten zu wollen. Auch das bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich und für Oesterreich findet weitgehende Berücksichtigung, ja sogar die neue deutsche Reichsverfassung vom 11. August 1919 wird in den „Ergänzungen und Berichtigungen" (S. IX u. X) herangezogen. Dadurch gewinnt das Buch einen ganz besonderen praktischen Wert. Ein reichhaltiges Sachregister ermöglicht es dem Leser, sich über Einzelfragen leicht zu orientieren.

S. 35, Anm. 3, wird gesagt: „Die Exkommunikation kann über eine Verbandsperson nicht verhängt werden." Hier wäre, um Mißverständnissen vorzubeugen, auf S. 89 zu verweisen, wo zu can. 2255, § 2, richtig erwähnt wird, daß, wenn über eine Verbandsperson (moralische Körperschaft) eine Exkommunikation ausgesprochen wird, nicht die Verbandsperson als solche, sondern die einzelnen am Delikt beteiligten Korporationsmitglieder exkommuniziert sind. — S. 80 heißt es: „a censura nemini reservata kann jeder approbierte Beichtvater pro foro interno und externo absolvieren." Richtiger soll es lauten: Von den nicht reservierten Zensuren kann in foro sacramentali jeder Beichtvater, extra forum sacramentale aber jener absolvieren, der in foro externo über den Schuldigen die Jurisdiktion hat (can. 2253, n. 1). Auch S. 87 ist die gleiche Sache nicht ganz klar dargestellt. — S. 83 wird gesagt, daß die Reservation einer Zensur latae sententiae durch den Bischof nur lokal, innerhalb der Diözese, nicht über sie hinaus, wirke u. s. w. Hier wäre wohl zu unterscheiden zwischen forum internum und forum externum. Daß der Pönitent in einer fremden Diözese pro foro interno die Lossprechung erlangen kann, concedo; pro foro externo, nego, da die Zensur illusorisch wäre, wenn der Schuldige in jeder fremden Diözese in foro externo ohneweiters absolviert werden könnte (vgl. des Rezensenten Schrift „Kirchliches Gerichtswesen und kirchliches Strafrecht" S. 100 f.). Da übrigens der Sinn des can. 2247, § 2, nicht ganz klar ist, dürfte wohl eine authentische Erklärung zu gewärtigen sein. — S. 143 wird behauptet, daß der Verkauf echter Reliquien Sakrileg nach can. 2325 sei, was jedoch Rezensent bezweifelt. Mit der Deutung des can. 2339 (Anordnung oder Erzwingung des kirchlichen Begräbnisses, S. 159) wird wohl nicht jedermann einverstanden sein; Rezensent selbst ist der Ansicht, daß die Worte aliosve sive excommunicatos sive interdictos contra praescriptum can. 1240, § 1, sich auf alle übrigen in can. 1240, § 1, genannten Personen beziehen, so daß zu übersetzen wäre: „oder andere, die nach can. 1240, § 1, des kirchlichen Begräbnisses verlustig sind." Hätte der Gesetzgeber die in can. 1240, § 1, unter n. 1 (Freimaurer) und n. 3 bis 6 genannten Personen (freiwillige Selbstmörder, die im Duell Gefallenen, jene, welche die Verbrennung ihrer Leiche angeordnet haben, öffentliche und bekannte Sünder) ausnehmen wollen, so hätte er dies eigens erwähnen müssen. Wenn in can. 2339 nur einzelne Gruppen genannt werden, so geschieht dies nur beispielsweise; durch das aliosve sive excommunicatos sive interdictos werden dann die übrigen im can. 1240, § 1, genannten Personen einbezogen. Uebrigens sind die Freimaurer und Duellanten ja exkommuniziert; das Wort „interdictos" braucht nicht im engen Sinne (mit dem Interdikt Belegte) genommen zu werden, sondern kann einfach alle jene bezeichnen, denen nach can. 1240, § 1, das kirchliche Begräbnis zu verweigern ist. — Zu S. 162 (Verletzung des privilegium fori), wo es heißt: „bei der Rota die 10 (12) Rotarichter" ist zu bemerken, daß der Kodex die Zahl der Richter (Auditoren) nicht bestimmt (vgl. can. 1598, § 1: „Sacra Rota, quae est tribunal collegiale constans certo Auditorum numero." Pius X. setzte in der Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908 die Zahl der Auditoren allerdings auf 10 fest; hiezu kamen (1909) noch der österreichisch-ungarische und (1919) der spanische Auditor, welche beide nicht vom Vatikan, sondern von den betreffenden Regierungen vorgeschlagen und

nach päpstlicher Bestätigung besoldet werden. S. 178 fehlt die Anmerkung 2 zum Zitat S. C. C. 9. August 1890. Ob die Studentenmensur nach gegenwärtigem Rechte unter den Duellbegriff fällt, dürfte wohl noch nicht ausgemachte Sache sein. Vielleicht kommt auch in dieser Beziehung eine authentische Erklärung.

Diese Ausstellungen beeinflussen keineswegs den Wert des Buches, der hauptsächlich darin besteht, daß er dem Studierenden das Verständnis der kirchlichen Strafgesetze wesentlich erleichtert. Der Verfasser hat also seinen Zweck wohl völlig erreicht. Das Werk ist ein Lehrbuch im besten Sinne des Wortes und kann daher den Hörern sowohl als auch den Dozenten des kirchlichen Strafgesetzes nicht genug empfohlen werden.

Wolkenstein (Südtirol). Dr Anton Perathoner.

7) **Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter** nach dem Codex Juris Canonici für die seelsorgliche Praxis zusammengestellt und kurz erläutert von P. Emil Seiter C. SS. Sp. 1. Teil: Die Absolutionsvollmachten. 2. Teil: Die Dispensvollmachten. (90 u. 3*.) Knechtsteden 1919, Druck und Verlag des Missionshauses. M. 1.25 und 1.50.

Die kleine, aber sehr sorgfältige und exakte Arbeit ist gedacht als Lernbuch für Theologiestudierende, als Hilfsmittel bei Vorbereitung zu Pfarrkonkurs- und Jurisdiktionsprüfungen, als Nachschlagebuch für Beichtväter und Seelsorger. Für diese Zwecke ist sie vortrefflich. Bei größter Knappheit und Uebersichtlichkeit ist durchwegs Vollständigkeit und unanfechtbare Schärfe des Ausdruckes erreicht. Namentlich Prüfungskandidaten werden für diesen geradezu idealen Studienbehelf dankbar sein.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

8) **De Conferenda Absolutione Sacramentali**, juxta Canonem 886 Codicis Juris Canonici, scripsit Franciscus Ter Haar C. SS. R. Romae Desclée et socii editores 1919. pag. 68.

Der genannte Kanon lautet: Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda nec differenda est. Nach seinem Wortlaut scheint dieser Kanon im Widerspruch zu stehen mit der bisherigen fast allgemeinen Lehre und Praxis, dem Pönitenten, der zwar vermöge seiner Disposition gültig absolviert werden könnte, dennoch die Absolution auf kurze Zeit aufzuschieben, wenn ein solcher Aufschub vom Beichtvater für heilsam erachtet wird. Der Autor sucht den Beweis zu erbringen, daß dieser Widerspruch nur ein scheinbarer ist und daß nach der Bestimmung des Kodex (Can. 6, 4°): In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri jure discrepet, a veteri jure non est recedendum die bisherige Praxis beibehalten werden kann und soll. Zu diesem Ende beweist der Autor durch Anführung vieler Zeugnisse, daß die Theologen seit dem 16. Jahrhundert fast einstimmig lehrten, daß der Beichtvater, der nach dem Willen Christi nicht bloß Richter, sondern auch Seelenarzt ist, auch dem gut disponierten Pönitenten die Absolution aufschieben könne, wenn er dies seinem Seelenheil förderlich erachte, zum Beispiel damit er die Häßlichkeit der Sünde besser erkenne, in Zukunft eifriger bete, entschiedener kämpfe und die Gelegenheit zur Sünde sorgfältiger meide; kurz, damit der vorhandene gute Wille gekräftigt und die Besserung beharrlicher werde. Der Pönitent, der gut disponiert ist, habe zwar ein Recht auf die Absolution, aber kein Recht, dieselbe sofort zu empfangen. Die vollkommene Disposition fordere, daß er sich dem Urteil des Beichtvaters auch in diesem Punkte demütig unterwerfe. Seine Einwilligung in diesen Aufschub sei nicht notwendig; nur im Falle, daß dieser Aufschub dem Pönitenten zum Schaden gereichte — wenn er z. B. dadurch den Sakra-

menten entfremdet würde, müßte man ihm die Absolution sofort erteilen. Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß die Kirche mit dem genannten Kanon die Lehre und Praxis, die bisher die angesehensten Moralisten — Lugo, Suarez, St. Alfons u. s. w. — als heilsam gelehrt und empfohlen haben, verwerfen wollte; er ist nur gegen die falsche und verderbliche Lehre der Jansenisten gerichtet, welche behaupteten, daß der Absolution stets die Buße vorausgehen müsse, und daß der Pönitent nur dann der Absolution würdig sei, wenn seine Bekehrung sich durch längere Prüfung erprobt habe. Diese Ansicht des Autors findet dadurch größere Wahrscheinlichkeit, daß die Dokumente, welche Kardinal Gasparri in den zu diesem Kanon gegebenen Anmerkungen anführt, nur gegen die genannte falsche Ansicht der Jansenisten gerichtet sind. Die römischen Kongregationen, besonders die Congr. d. P. F., haben, während sie die jansenistische Strenge verwarfen, dennoch einen kurzen, als heilsam erkannten Aufschub der Absolution öfter als medicamen opportunum et subinde necessarium empfohlen. Nach dem Gesagten wird man sich gerne der Ansicht des Autors anschließen und die genannte Praxis als auch heute noch zu Recht bestehend betrachten, solange nicht etwa, was sehr unwahrscheinlich ist, eine entgegengesetzte authentische Erklärung erscheinen wird. Was die Einwilligung des Pönitenten in den Aufschub betrifft, wird man mit Noldin bekennen müssen, daß ein solcher, wenn sich der Pönitent nicht freiwillig unterwirft, selten zum Heile sein wird. Zugleich wird man mit Marc unterscheiden müssen: In großen Städten und in Gegenden, wo der Glaube fast verschwunden ist, wird es kaum jemals von Nutzen sein, die Absolution aufzuschieben; anders dagegen in Gegenden, wo noch lebendiger Glaube herrscht.

Mautern. Dr Franz Leitner C. SS. R.

9) **Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechtes.** Von Dr Albert Michael Koeniger. (91). Köln 1919. Bachem. K. 2.36.

Ulrich Stutz, der verdienstvolle Berliner Kanonist, hat bereits im Jahre 1905 in seiner Bonner Universitätsrede die dringende Forderung aufgestellt, bei der Darstellung des kanonischen Rechtes Geschichte und geltendes Recht gesondert zu behandeln. Dem Worte ließ er die Tat folgen, indem er in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft V. Band einen Grundriß der Geschichte des Kirchenrechts veröffentlichte. Den Fußstapfen dieses Gelehrten folgt nun Hochschulprofessor Koeniger in Braunsberg mit der Herausgabe vorliegenden Grundrisses, der einen Sonderabdruck aus den „Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten" darstellt. Der Besprechung seien zunächst folgende Gedanken vorausgeschickt: Die Notwendigkeit einer ausführlichen Geschichte des Kirchenrechtes wird wohl von keinem Kanonisten geleugnet. Ob aber beim akademischen Unterricht im Kirchenrecht Geschichte und Rechtsdogmatik im Interesse der Disziplin, die in der Stundenzahl meist stiefmütterlich behandelt ist, zu trennen sind, mag bezweifelt werden. Diesen Luxus kann sich zum Beispiel der Vertreter des deutschen Rechtes an der Juristenfakultät leisten, der sowohl für die deutsche Rechtsgeschichte, als auch für das deutsche Privatrecht eine ansehnliche Stundenzahl zugewiesen erhält. Uebrigens geht es trotzdem bei der Darstellung des deutschen Privatrechtes nicht ohne geschichtliche Exkurse ab. Der Kanonist aber, will er bei der geringen Zahl der Vortragsstunden etwas erreichen, wird Geschichte und Rechtsdogmatik verbinden müssen. Hiezu kommt noch, daß an theologischen Fakultäten und Lehranstalten dem Studium des Kirchenrechtes die Kirchengeschichte vorausgeht, die ja naturgemäß auch mit der Verfassung der Kirche, dem Verhältnis von Kirche und Staat und im allgemeinen auch mit der kirchlichen Rechtsgeschichte sich befassen muß. Vgl. Sägmüller, Theol. prakt. Quartalschrift 1919, 59 ff. Nichtsdestoweniger ist jede selbständige Behandlung der Geschichte des Kirchenrechts freudigst zu begrüßen. — Was nun vorliegenden

Grundriß anlangt, so ist zu bemerken, daß derselbe in ungemein gedrängter Form die Geschichte in sechs Abschnitten (1. 4., 4.—7., 7.—12., 12.—15., 15.—18. und 18.—20. Jahrhundert) behandelt. Die im Anhang aufgeführten Anmerkungen bieten die wissenschaftlichen Belege. Anfänger werden oft im Lapidarstil sich nicht ganz zurecht finden. Vielleicht will der Verfasser überhaupt mehr dem Lehrer des kanonischen Rechtes einen geschichtlichen Ueberblick darbieten. Die kurze Ausdrucksweise kann auch zu Mißverständnissen Anlaß geben; so z. B. S. 14, daß der Priesterbegriff seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Aufnahme kam, aus dem Kollegium der Presbyter sich deutlicher der Bischof abhob, wie im 3. Jahrhundert aus der Gesamtheit der Bischöfe der römische Bischof. Daß die harmlose Stelle Phil. 3, 20 (nostra conversatio in coelis est) bei Außenstehenden wegen der darin ausgesprochenen Staatsfeindlichkeit Anstoß erregen mußte (S. 16), ist doch nicht wahrscheinlich. Daß, wie der Papst, auch früher die Bischöfe keinen menschlichen Richter über sich hatten (S. 21), wird schon durch das in Anm. 61 aufgeführte Quellenmaterial widerlegt. Mißverständlich ist die Darstellung S. 34, da auch vor Nikolaus I. dem Papste das Endurteil zukam. Ebenso S. 40 f, wenn gesagt wird, daß der Papst im Laufe der Jahrhunderte an Einzelrechten gewann, eine nie dagewesene plenitudo potestatis ausübte. Hauptsächlich behandelt der Verfasser die kirchliche Verfassungsgeschichte und Beziehungen von Kirche und Staat. Die geschichtliche Behandlung der einzelnen kirchlichen Rechtsinstitute wäre auch ohne Darstellung der Rechtsdogmatik kaum möglich. Damit ist auch angedeutet, mit welchen Schwierigkeiten eine Geschichte des kanonischen Rechtes zu kämpfen hat.

Dr J.

10) **Landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg** 1803 bis 1845. I. Teil (147). M. 2.50. — II. Teil 1845 bis 1868 (166) M. 3.—. — III. Teil Ergänzungen und Schluß (1868 bis 1885). Prälat Dr Schwarz. (V u. 173). Radolfzell 1914, W. Moriellsche Buchdruckerei (J. Huggle). M. 4.50.

Dieses für die Geschichtschreibung der Diözese Rottenburg, die einer zusammenfassenden Darstellung ihrer 100jährigen Geschichte immer noch entbehrt, sehr bedeutsame Werk hat leider einen ganz verfehlten Titel, wie verschiedene Rezensenten zu Teil I und II tadelnd hervorgehoben haben. Nach dem Titel nämlich könnte man als Inhalt erraten, was er klar besagt. Allein nur der 1. Teil enthält das, der 2. aber ist nichts anderes als eine Monographie des Regens Mast am Rottenburger Priesterseminar und der 3. im wesentlichen das, was sein Untertitel ankündigt. Wie das so gekommen, besagt deutlich Vor- und Schlußwort zu Teil III. Danach war die ursprüngliche Absicht des Verfassers, mehrfachen Aufforderungen entsprechend, ein Lebensbild des weiland Regens Josef Mast zu bearbeiten. Zu diesem Zweck mußten zunächst die kirchlichen und kirchenpolitischen Verhältnisse der Diözese Rottenburg, aufgebaut auf Josefinismus und Staatsvollmacht, in der vorausgehenden Zeit geschildert werden. Zur Fortsetzung dieses Themas ließen sich dann „ungezwungen" (?) die Biographien des Regens Mast und des Prälaten Schwarz verwenden, „denn nicht bloß fällt die Tätigkeit derselben in eine Periode, in welcher sich neue kirchliche und kirchenpolitische Richtungen und Verhältnisse zusammendrängten, sondern sie übten auch als Führer einen großen Einfluß aus auf ihre Zeitgenossen, ein jeder von ihnen in seiner Art lucerna lucens et ardens (eine leuchtende und brennende Lampe). Die anerkannten Verdienste anderer werden nicht geschmälert, wenn das Andenken dieser hervorragenden Charaktere geehrt wird, welche in ereignisreichen Zeitläufen die katholischen Grundsätze gegen Josefinismus, Staatskirchentum und falschen Liberalismus mit der vollen Macht ihrer Persönlichkeit und mit unwandelbarer Ueberzeugungstreue verteidigt haben.

Daß im 2. Teil die Biographie einen breiteren Rahmen einnimmt als das Thema, erklärt sich aus der Absicht des Verfassers, das Leben und Wirken eines Geistesmannes darzustellen. Das teilweise zurückgestellte Thema wieder voll (?) aufzunehmen, bezw. zu ergänzen, dazu bot der 3. Teil reichliche Gelegenheit". Dieses Schlußwort des 3. Teiles, als Vorwort dem 1. vorangeschickt, hätte volle Klarheit und Beurteilungsmöglichkeit geschaffen gegenüber dieser, wie bereits bemerkt, im ganzen sehr anerkennenswerten Leistung.

Im ganzen; denn nicht alle drei Teile entsprechen gleichmäßig. Am wenigsten der erste über die landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg; derselbe ist trotz allem, wie ja der Verfasser selbst zugesteht, nur Basis und Folie, auf und in welche die beiden Biographien gestellt werden sollten. Daher ist er inhaltlich nicht lückenlos, die Literatur ist nicht genügend verwertet und zitiert, auch sind viele Irrtümer und Druckfehler darin und viele allzu scharfe Urteile und Ausdrücke. Schon besser gelungen ist der 2. Teil, die Biographie des Regens Mast. Kern derselben sind die sogenannten Rottenburger Wirren, d. h. die Zwistigkeiten, die nach schon länger dauerndem Dissens 1868 in der Diözese Rottenburg zwischen dem Ordinariat, der katholisch-theologischen Fakultät und dem Direktorium der Wilhelmsstifte einer-, den Vorständen des Priesterseminars, vor allem dem Regens Mast anderseits unter Parteinahme des Klerus für die eine und andere Seite in erster Linie bezüglich der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung des einheimischen Klerus entstanden, durch Preßfehden verschärft und zuletzt durch Eingreifen des Heiligen Stuhles und Versetzung der beiden Hauptgegner, der Vorstände des Seminars und des Wilhelmistiftes (Mast und Ruckgeber) beigelegt worden sind. Hiefür verfügt der Verfasser über handschriftliches Material und kann so manches zur Klärung einer schweren Zeit im Innenleben der Diözese Rottenburg beisteuern. Doch ist kein Zweifel, daß, um zu voll unparteiischem Urteil in der Sache zu kommen, noch weiteres Material beigezogen werden muß. Daher wäre zu wünschen, daß der Verfasser wiederholt sich größerer Mäßigung und Ruhe in Urteilen und Ausdrücken sowie noch sorgfältigerer Benützung der Literatur und peinlicherer Vermeidung von Irrtümern und Druckfehlern befleißigt hätte. Am meisten aber gefällt der dritte Teil, die Lebensbeschreibung eines Mannes, der nach Gottes Vorsehung die innere Reform des Regens Mast durch die äußere Reform ergänzen sollte, „eines Priesters voll Energie und Tatkraft, der mit praktischem Geschick einen weiten Blick, Klugheit, reiches Wissen und die Gabe der Rede verband. Dieser Mann war Prälat Dr Franz Josef Schwarz" (Vorwort). Hiebei arbeitete der nicht genannte, im engeren Vaterlande aber wohlbekannte Verfasser, ein durch viele Jahre hindurch mit Prälat Schwarz freundnachbarlich verbundener Pfarrer, wiederum und noch mehr als im 2. Teil auf Grund von handschriftlichem Material, wie solches im Anhang auch dankenswert beigedruckt ist, darunter namentlich eine Anzahl interessanter Briefe des Wiener Dombaumeisters Fr. Schmidt. Mag man dann nach Rezensentenpflicht auch wieder Irrtümer, Druckfehler, zu scharfe Urteile und Ausdrücke usw. auszustellen haben — das lichte, kräftige, hehre Bild des „Prälaten Schwarz", dieses wahrhaft bedeutenden Mannes und Priesters, steht in den Hauptzügen für immer fest, in dieser Gestalt einzufügen in die noch, wie bemerkt, zu schreibende Geschichte der Diözese Rottenburg wie auch in jede größere Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands und Deutschösterreichs (vgl. auch H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, IV 2, 1908, 373), um welch letztere sich Schwarz besonders durch seine unermüdlichen, umfassenden und tiefgehenden wissenschaftlichen und praktischen Bemühungen um die trotz allem für immer kanonisch bleibende altchristliche, romanische und gotische kirchliche Kunst verdient gemacht hat. Zum Schluß sei noch dankend erwähnt die Beigabe der so charakteristischen Lichtbilder des sitzenden Msgr. Dr theol. Mast, Jubilarpriester, und des stehenden, ragenden Prälaten

Dr Schwarz, Stifts- und Stadtpfarrer, und das fleißige Register über alle drei Teile.

Tübingen. Prof. Dr Joh. Bapt. Sägmüller.

11) **Der Begleiter des Beichtvaters.** Zusprüche von Karl Fischer, Priester der Diözese Freiburg. Paderborn 1918. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. Oktav (92). Gebunden in Leinwand M. 1.40.

Das Büchlein enthält auf jeden Sonntag des Kirchenjahres drei, an einigen zwei Zusprüche, die sich an ein Wort der Epistel oder des Evangeliums anschließen. Im Anhang werden solche für die gewöhnlichsten Verfehlungen gegeben. Sie sind kurz und kernig und praktisch fürs Leben besonders, dem Plane des Verfassers gemäß, für die Besserung und den Fortschritt jener Seelen berechnet, welche wöchentlich beichten. Sie zielen fast durchwegs auf den Vorsatz ab. Mit Ausnahme derjenigen für die Fastensonntage fehlt weitaus den meisten „der Stich in die Reue". Und doch soll nicht bloß bei den nicht- oder zweifelhaft Disponierten der Beichtvater durch seinen Zuspruch auf die Reue zielen, sondern auch bei den Disponierten. Je größer die Reue, um so größer die Gnadenfrucht beim Empfang der Sakramente, um so größer die Nachwirkung aufs Leben. Der große Geistesmann und Seminar-Regens zu Brixen, Michael Feichter, so erzählt Propst Walter, hat den angehenden Priester wegen des Zuspruchs an fromme Seelen die Weisung gegeben: „Herre, 's Fuierle (das Feuer) brennt schon; legt nur ein Scheit zu, brennt's weiter!" — Es brauchte oft nur einen und den anderen Satz, und der Zuspruch zielt auf die Reue.

Mautern in Steiermark. P. Franz Mair C. Ss. R.

12) **Kinderseelsorge.** Winke zur Vorbereitung und Abhaltung der Exerzitien für die heranwachsende Jugend. Von August Haggeney S. J. (V u. 83). Freiburg i. Br. 1919. Herdersche Verlagshandlung. Steif broschiert M. 1.80.

Der Verfasser hat in diesem Werkchen versucht, die Ignatianischen Exerzitien in dreitägige Kinderexerzitien umzugießen. Seine Anleitung dient nicht dem erfahrenen Exerzitienmeister, sondern jenen, die sich erst noch in den Geist und das System der Ignatianischen heiligen Uebungen einleben müssen. Ihnen dient hauptsächlich der erste Teil der Schrift „Hilfe in der Not". Die Entwürfe zu den Betrachtungen, die eingestreuten praktischen Winke zur größeren Fruchtbarmachung der Exerzitien können durchaus gebilligt werden. Nur wäre zu wünschen gewesen, der Verfasser hätte die übrige Literatur zu den Kinderexerzitien zu Rate gezogen, vor allem die bekannte Schrift des Generalpräses Mosterts, die wohl S. 23 angegeben, aber deren Inhalt nicht beachtet wird. Wenn es sich um Kinderexerzitien handelt, so sind dieselben, wie es scheint, nur von einem Standpunkte aus gerechtfertigt: nämlich wie bauen sich dieselben ein in die seelsorgliche Vorbereitung auf die Schulentlassung, deren Plan großzügig in verschiedenen Formen ausgearbeitet vorliegt, nicht von einem anderen: wie mache ich die Ignatianische Weise 13- bis 14jährigen Kindern mundgerecht? Dieser letztere Standpunkt kann auch berücksichtigt werden, aber nur als sekundäres Moment. Immerhin, ein Exerzitienmeister für Kinder wird diese Schrift nicht gerne missen.

Blankenau (Weser). H. Stolte S. V. D.

13) **„Nichts suchend als Gott."** Aufruf zum priesterlichen Innenleben von Athanasius Bierbaum O. F. M. (88). Regensburg 1917. Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

Das Büchlein drängt sich nicht auf, aber schon das Vorwort „zum Geleite" macht es anziehend; mit franziskanischer Bescheidenheit klopft es

bei uns Priestern an, um mit franziskanischer Offenheit und Festigkeit die beständige Mahnung an den Leser zu richten, bei aller Arbeitslast der modernen Seelsorge sich selbst nicht zu vergessen: Das „attende tibi" 1. Tim. 4, 16 klingt aus allen fünf Abschnitten wieder. Die einzelnen Abschnitte behandeln wie folgt: 1. Das Innenleben, eine Forderung für uns Priester; 2. 4. Kennzeichen, Vorbedingung und Pflege des inneren Lebens; 5. Freude am inneren Leben. Die heilige Schrift ist fleißig und gut benützt, Alban Stolz wird oft zitiert. Den Priestern ist das Büchlein nur zu empfehlen; freilich ist es nicht „tiefschürfende Untersuchung" (Einleitung) was geboten wird, aber Anregung und Anleitung zur Verinnerlichung wird reichlich geboten.

Linz. Martin Razenberger, Spiritual.

14) **Die Herrlichkeit der katholischen Kirche in ihrer Lehre.** Dargestellt von P. Gisbert Menge, Franziskaner. 1. Auflage. (320). Münster in Westfalen 1919. Druck und Verlag von Borgmeyer u. Ko. Preis gebunden M. 4.—.

Zur Förderung des konfessionellen Friedens schrieb P. Menge das angeführte Buch. Da Menge die richtige Ansicht vertritt, daß unsere katholische Lehre von den Protestanten verkannt und mißdeutet wird, darum sucht Menge die katholische Glaubenslehre positiv, ohne jede Polemik gegen andere Konfessionen kurz darzustellen. Er löst diese Aufgabe mit vielem Geschick, berücksichtigt vielfach auch die einschlägige Liturgie, führt eine edle, stellenweise begeisterte und begeisternde Sprache. Diesen großen Vorzügen stehen freilich eine Zahl von Fehlern gegenüber, die bei einer zweiten Auflage leicht getilgt werden könnten. Statt wirklicher Gnade (p. 71—74) sagt man wohl richtig: wirkende Gnade. Die grüne Farbe wird nicht bloß an Sonntagen, sondern auch an Wochentagen verwendet, wenn de ea ist. (p. 124 und 275 unten). P. 142 wird von tödlichem Giftstoff anderer Religionsgenossenschaften gesprochen, was wohl besser wegfiele. Wozu denn das irreführende, allerdings häufig verwendete Wort: Weltverachtung? Ist die Welt nicht ein Geschöpf Gottes? (p. 296, Zeile 19 und p. 297, Zeile 5). Außerdem sind eine Reihe von Druckfehlern unterlaufen; so p. 53, Z. 8; p. 106, Z. 2; p. 132, Z. 18; p. 190, Z. 10; p. 246, Z. 15; p. 250, Z. 9; p. 253, Z. 7; p. 272, Z. 2.

Dr Morr.

15) **Der ewige Trost.** Sechs Vorträge über den Himmel. Von Dr Josef Wichard. 1. Auflage. (59). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung.

„Unseren heimgegangenen Helden und den deutschen Dulderfamilien" ist die Sammlung von sechs Vorträgen aus der Kriegsfastenzeit 1917 gewidmet, die jetzt unter dem Titel „Der ewige Trost" erschien. Der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode ist ein Menschheitsgedanke. das Wesen der ewigen Seligkeit, der Leib in der Verklärung, das Wiedersehen unserer Lieben im Himmel. die Gemeinschaft der Heiligen sind die Themen der ersten fünf Vorträge denen sich als Schlußvortrag eine Paraphrase über das 7. Kapitel aus der Geheimen Offenbarung anreiht. Unverständlich ist es, in welcher Sprache Kolumbus und der Kazike gesprochen haben (p. 7). Weltflucht und Weltverachtung sind nicht das christliche Lebensideal, sondern das weise Maßhalten im Gebrauche dieser Weltdinge zur Erlangung des ewigen Zieles. Möge man doch endlich mit diesen irreführenden Ausdrücken aufräumen (p. 21). Allzugewählt sind einige Ausdrücke wie p 32 Kreuzesflug mit Adlerblick. Herzenstauschen p. 47, legt ihnen das göttliche Opferlamm zu Füßen p. 47 Unser Leben und Leiden . . . . der Himmel p. 51, Sonne und Sonnenleben der Ewigkeit p. 52, königliche

Blutmacht p. 53, Doppelfeuerstrom p. 58. Gegen die Grammatik ist der Gebrauch der Partikel „wie" nach einem Komparativ: besser wie p. 48.

Abgesehen von diesen Mängeln ist das Büchlein für Vorträge sehr geeignet und empfehlenswert. Die Sprache ist edel und formenschön, der Inhalt klar und überzeugend dargestellt.

Dr Morr.

16) **Kämpfe.** Erinnerungen und Bekenntnisse von M. Scharlau (Magda Alberti). (VIII u. 282). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 5.50; geb. M. 6.50.

Ein hochinteressantes Konvertitenbild, weniger wegen der Lösung innerer Konflikte, als wegen der Stellung der Verfasserin. M. Scharlau ist nämlich die Gattin eines protestantischen Pastors, der ihr, wenn auch schweren Herzens, die Erlaubnis zum Uebertritte gab, ja sogar die Widmung dieser Konversionsschrift annahm. Das Büchlein gewährt auch hochinteressante Einblicke in das Familienleben norddeutscher Pastoren. Die Verfasserin ist jedoch weit entfernt, Steine auf ihre ehemaligen Glaubensgenossen zu werfen, sie weiß im Gegenteil manche derselben so schön zu schildern, daß man sich unwillkürlich zu dem Ausrufe gedrängt fühlt: „Schade, daß du keiner der Unsrigen bist!" Bücher, wie dieses, wären gute Bausteine für eine hoffentlich bald zu erwartende Fortsetzung von Rosenthals Konvertitenbildern. Erwähnt sei auch noch, daß sich der einzige Sohn der Verfasserin auf den Eintritt in den Priesterstand vorbereitet. Daß der Stil des Buches gut besorgt ist, war bei einer so namhaften Schriftstellerin wie Magda Alberti — Deckname für Scharlau — nicht anders zu erwarten.

Steyr. P. Jos. Schrohe S. J.

17) **Dr Josef Tovini,** Advokat in Brescia. Ein Mann des Glaubens und der Tat 1841 bis 1897. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe der „Vita di Giuseppe Tovini" des P. Maffeo Franzini S. J., Mantua. Besorgt von P. Leo Schlegel O. Cist. Warendorf i. W. 1919, J. Schnellsche Buchhandlung (L. Leopold).

Es wird wenige Stände geben, deren Mitglieder größeren Versuchungen ausgesetzt sind, wie die Angehörigen des Advokatenstandes. Daß man trotzdem auch in diesem Stande sich heiligen kann, beweist die vorliegende Biographie. Tovini war nicht nur groß in seinem Fache, sondern auch ein ebenso ausgezeichneter Familienvater und mutvoller Verfechter der katholischen Interessen. Gerade unsere Zeit, in der der Priester bei der Lösung seiner Aufgaben mehr als je der Mithilfe der Laien bedarf, braucht solche Vorbilder. Obwohl auch der Deutsche aus vorliegender Lebensbeschreibung viel lernen kann, wäre dem deutschen Leserpublikum doch vielleicht mit einem deutschen Vorbilde mehr gedient. Leider sind uns bis jetzt nur zwei Biographien katholischer deutscher Advokaten bekannt geworden: eine kurze Lebensskizze des badischen Zentrumsführers Marbe und eine nur als Manuskript gedruckte Biographie eines rheinischen Rechtsanwaltes. Und doch gäbe es auch in den deutschen Gauen Männer, die den Vergleich mit Tovini wohl aushalten könnten. Es sei hier nur an den hochverdienten Zentrumsmann Advokat Dr Lingens, in Aachen der heilige Josef genannt, erinnert.

Steyr. P. Jos. Schrohe S. J.

18) **Das Leben der heiligen Theresia von Jesu** und die besonderen ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiß ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben. Neue deutsche Ausgabe, nach den autographierten und anderen spanischen Originalen bearbeitet und vermehrt von Fr. Aloisius ab Immaculata Conceptione. Regensburg 1919, Pustet.

Mitten im Weltkrieg ward das Leben der heiligen Theresia von Jesus vergriffen, ein Beweis, wie tief das Bedürfnis nach Verinnerlichung im Menschenherzen begründet ist. P. Aloisius ab Imm. Conc., Prior zu Regensburg, legt uns eine neue Ausgabe vor. Wesentlich ist es das nämliche Werk, das uns seinerzeit P. Petrus de Alcantara a S. Maria bot, und das muß sein, denn die Uebersetzung war treu und übertraf deshalb alle früheren. Nur war durch das peinliche Bestreben, möglichst genau zu übersetzen, der Satzbau mitunter schwerfällig geworden. P. Aloisius hat den Stil vielfach geglättet und die Anmerkungen verbessert und sich dadurch ein Anrecht auf unseren Dank erworben.

Reisach. P. Redemptus vom Kreuz, Carm. Disc.

19) **Einführung in die katholische Kirchenmusik.** Vorträge, gehalten an der Universität Freiburg in der Schweiz für Theologen und andere Freunde kirchlicher Musik. Von Peter Wagner. Düsseldorf 1919, Verlag Schwann (198). M. 7.50.

Das Buch, das in seiner Einleitung den Begriff der Kirchenmusik und die Stellung der Musik in der Liturgie erörtert, teilt sich in zwei Abschnitte: Geschichte der Kirchenmusik. Theorie der Kirchenmusik. Beides sind Vorträge, welche der Verfasser seit Jahren an der Freiburger Universität für die Theologiestudierenden zu halten pflegt. Bei dem großen Umfang des Stoffes wirkt die klare Hervorhebung des Wichtigsten und die populäre Schreibart sympathisch. Man gewinnt das Buch lieb, je weiter man liest. Ist der 1. Teil, wie es bei solchen Vorträgen nicht anders sein kann, naturgemäß nur skizzenförmig, so ist der theoretische 2. Teil um so interessanter. Wagner ist ein tiefer Kenner der Liturgie und des Chorals. Seine Ausführungen fußen voll und ganz auf dem Boden des Motu proprio Pius X. und man könnte den ganzen zweiten Teil des Buches eine Erläuterung und Auslegung des Motu proprio nennen. Wenn er dabei Auswüchse und Abirrungen mancher Kirchenmusiker einige Male tadelnd berührt, so wird es diejenigen, für welche es in erster Linie geschrieben ist, die Theologen, über den wahren Wert der kirchenmusikalischen Kompositionen unterrichten und das ist für den Theologen, der später bei Auswahl der Kompositionen ein berufenes Wort mitsprechen soll, von großem Nutzen. Alles in allem: wir können das Buch jedem Freunde kirchlicher Musik, besonders jedem Theologen und Priester, nur auf das allerwärmste empfehlen.

Linz. Karl Schöfecker.

20) **Vademekum.** Taschenbuch für Organisten. 85 Kadenzen nebst einem leichten Modulationsverfahren zu unterrichtlichen Zwecken und für den kirchlichen Gebrauch herausgegeben von einem Organisten der Diözese Limburg. Montabaur, Willy Kalb. M. 1.40.

Was in dem niedlich ausgestatteten Heftchen geboten wird, ist anspruchslose, gefällige Orgelmusik auf starrdiatonischer Grundlage; wenigstens bezüglich der Kadenzen kann dies behauptet werden. Hie und da wirkt ein polyphoner Ansatz etwas belebend. Von einer erschöpfenden Behandlung der Tonarten ist abgesehen. A-dur, As-dur, E-moll, F-moll sind die Grenzen für die ♯- und ♭-Tonarten. 65 Kadenzen entfallen auf die dur-Tonarten (darunter 13 allein — die höchste Zahl — auf das cäcilianische F-dur), 14 auf die Moll- und 6 auf einige Kirchentonarten. Die Modulationstabelle ist sehr dürftig in jeder Beziehung. Zum Glück, möchte ich sagen, sind es nur 24 Modulationen, welche uns zeigen, daß der Verfasser auf diesem Gebiete wenig zu Hause ist.

St. Florian. Franz Müller.

21) **Der schwarze Stein.** Erzählung von Karl Bienenstein (173). Innsbruck, Tyrolia. K 6.—; geb. K 7.—.

Aus einem fruchtbaren Felde, das jahrelang dem furchenziehenden Bauern kein Hindernis in den Weg gelegt hat, taucht plötzlich ein heimtückischer schwarzer Stein empor, der den ahnungslosen Pflug aushebt. So wird auch das ruhige Familienleben eines niederösterreichischen Bauern aus dem Gleichgewichte gebracht, als er, vom Feldzug heimkehrend, ein neues, unerwartetes Familienglied antrifft. Sein eigener Vater ist mitschuldig; er hat die Gelegenheit gefördert, aus Liebe zu Haus und Hof, damit der Tot geglaubte wenigstens einen vermeintlichen Stammhalter hinterlasse. Der Gegenstand ist heikel, aber die Ausführung ist sehr zart und verschleiert nach Möglichkeit. Sehr schön sind die Darstellungen aus dem niederösterreichischen Volksleben, besonders wenn sie den innigen Zusammenhang zwischen der Scholle und ihrem Bebauer zum Ausdruck bringen. Nur für reife Leser.

Gleink bei Steyr. Dr Johann Ilg.

22) **Im Reiche der Pharaonen.** Von Michael Huber O. S. B. Zwei Bände (XII u. 271; VII u. 290). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 7.50; in Pappband M. 10.—.

Der bayerische Gymnasialprofessor Michael Huber von Metten, der uns manch trefflichen Beitrag zur Legendenforschung geschenkt hat, erzählt in zwei schön ausgestatteten Bänden seine Reise, die er im Jahre 1914 in das „Reich der Pharaonen" unternommen. Alexandrien, Tanta, Kairo, die Nitrische Wüste, Memphis, die Pyramiden, das christliche Aegypten schildert er im 1. Bande, während der 2. vorwiegend den Wundern Oberägyptens gewidmet ist. Die Beschreibung des Landes ist keine systematische. Huber vermittelt uns spielend durch die abwechslungsreiche Erzählung seiner etwa vierzehntägigen Reiseerlebnisse eine Unzahl von Kenntnissen. Gerne folgen wir seinen Worten. Denn seine Sprache ist lebhaft, ist volkstümlich, ist anziehend. Huber schreibt nicht wie ein Gelehrter, auch nicht wie ein seichter Tagesschriftsteller. Er beschreibt das, was er gesehen, und erzählt, was er für den Leser wissenswert hält aus Gegenwart und Vergangenheit. Die Pyramiden, Sphinxe, Tempel und Gräber der Pharaonen, die reiche christliche Vergangenheit mit ihren Glaubenskämpfen und das neuzeitliche Aegypten finden gleichmäßig ihre Darstellung. Der reiche Bilderschmuck (54 Bilder und 1 Karte), darunter einzelne Fliegeraufnahmen, unterstützen ganz wesentlich das Verständnis. Das Buch paßt vorzüglich in die Büchereien der Mittelschulen.

Linz. Dr Franz Berger.

23) **„Stille Nacht, heilige Nacht." Die Geschichte des Liedes zu seinem 100. Geburtstag.** Von Prof. Dr Karl Weinmann. Mit 7 Bildern. 8° (70). Regensburg 1918, Fr. Pustet. M. 1.80.

In der Christmette des Jahres 1818 wurde zum erstenmal in der Sankt-Nikolaus-Kirche zu Oberndorf a. d. Salzach das schlichte, einfache Lied „Stille Nacht" mit Guitarrebegleitung gesungen. Im Verlaufe von 100 Jahren hat sich dieses kunstlose Lied die Anerkennung der Welt, die Zustimmung aller Nationen erobert. Seine Jubelfeier fällt in eine ungünstige Zeit, in die Fiebertage nach vier schweren Kriegsjahren. Und trotzdem hat man sich seiner erinnert — in der Schule, in der Kirche und überall, wo Menschen der Ordnung und des Friedens sich zusammenfanden. In Oberndorf selbst ist die Aufstellung eines sinnigen Denkmales für den Dichter Josef Mohr, geschaffen vom Bildhauer Mühlbacher, geplant.

Es war zu erwarten, daß dieses Ereignis auch literarisch nicht spurlos vorübergehen werde. So hat sich der Landesverein für Heimatschutz in Oberösterreich durch die Herausgabe von Franz Peterlechners Arbeit „Stille Nacht, heilige Nacht. Die Geschichte eines Volksliedes" ein besonderes Ver

dienst erworben. Das Büchlein (86 S.) erschien im Verlage von Ch. Haslinger in Linz im Jahre 1917. Die Verlagsanstalt Pustet in Regensburg versandte unmittelbar vor der Jubelfeier die Schrift des Direktors der Kirchenmusikschule Regensburg, Dr Karl Weinmann „Stille Nacht, heilige Nacht. Die Geschichte des Liedes zu seinem 100. Geburtstag". Beide Arbeiten sind mit 7 Bildern ausgestattet, die naturgemäß nahezu den gleichen Stoff zur Anschauung bringen. Nach Erscheinen von Peterlechners Büchlein, das alle Fragen, die das Lied betreffen, in ausführlichster Weise behandelt hat, war es für Weinmann wohl schwer, Neues zu bringen. Er suchte nach seinen eigenen Worten „eine schlichte und prägnante Zusammenfassung dessen, was bisher an Abhandlungen und Aufsätzen in Zeitschriften usw. darüber erschien, befreit von allem Legendenhaften und vermehrt durch eigene Forschungen", zu bieten. Man darf wohl zugestehen, daß Weinmann diese Aufgabe voll erfüllt hat, daß er es verstanden hat, in lebendiger Sprache uns „Heimat und Geburt des Liedes", die Lebensschicksale des Dichters und Komponisten, des Liedes „Fahrt in die Lande", den Streit um die Urheberschaft nahe zu bringen. Seine Stellung zu Peterlechners Büchlein faßt er in die Worte: „Ein begrüßenswertes Büchlein, das das gleiche Ziel für den Süden verfolgt, wie das unsrige für den Norden; wir verdanken ihm manche intime Notiz." In den oben erwähnten Abschnitten bietet uns Weinmann nichts Neues. Erst im Schlußkapitel, das die Frage der Vorläufer von „Stille Nacht" behandelt, geht Weinmann über Peterlechner hinaus und rührt an Dinge, die bisher nicht erforscht worden sind. Es ist ihm gelungen, in dem Krippenliede des Neapolitaners Vernucci, das von Cimarosa in Musik gesetzt worden ist, einen wirklichen Vorläufer von „Stille Nacht" aufzufinden. Doch stehen das neapolitanische Lied und das deutsche „Stille Nacht" wohl in keinem ursächlichen Zusammenhange, wie Weinmann selbst zugibt. Wenigstens müßte das Gegenteil erst bewiesen werden. Ferner zieht Weinmann das einst auf bayerischen Kirchenchören gesungene lateinische Lied „Alma nox, tacita nox" zum Vergleiche heran, ohne jedoch endgültig zur Frage Stellung zu nehmen, in welchem Zusammenhange es mit „Stille Nacht" steht. Es darf wohl mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß Mohr nicht etwa dieses lateinische Lied übersetzt hat, sondern daß umgekehrt die drei am häufigsten gesungenen Strophen des „Stille Nacht" von einem bisher Unbekannten in das Lateinische übertragen worden sind.

Hat Mohr überhaupt eine Vorlage benützt? Schon der Eichstätter Domkapellmeister Dr Widmann scheint dies zu verneinen („Kirchenchor" 1902) und auf die richtige Lösung dieser Frage hinzuweisen, wenn er bei Zusammenstellung der Worte des „Stille Nacht" und der Texte des Weihnachtsoffiziums bemerkt, „daß das ganze Lied fast kein einzelnes Wörtchen enthält, das nicht im Weihnachtsoffizium oder in der Weihnachtsliturgie steht. Es ist seinem Inhalte nach nichts als eine köstliche Paraphrase der liturgischen Weihnachtsgedanken". Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß der Geistliche Mohr aus vollster Vertrautheit mit dem Weihnachtsoffizium und der Liturgie heraus dieses Lied selbständig gedichtet hat, wobei ihm wohl Krippenlieder jener Zeit als Muster vorgeschwebt haben dürften (vgl. „Des Knaben Wunderhorn").

Linz. Dr Franz Berger.

B) Neue Auflagen.

1) **Wissenschaft der Seelenleitung.** Eine Pastoraltheologie in vier Büchern von Dr Kornelius Krieg, weiland Prof. an der Universität Freiburg i. Br. Erstes Buch: Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. Zweite, verbesserte Auflage, herausgegeben von Dr Franz Xaver Mutz, Domkapitular und Wirkl. Geistl. Rat in Freiburg, vor-

mals Regens am erzbischöflichen Priesterseminar St. Peter. gr. 8° (XVIII u. 566). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 18.—; geb. M. 21.50.

Von dem groß angelegten Pastoralwerke Kriegs erschien 1903 der 1. Band mit dem Untertitel: „Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung"; als 2. Band folgte 1907 die „Katechetik oder Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate"; den 3. Band: „Homiletik oder Wissenschaft von der Verkündigung des Gotteswortes" gab 1915 Seminarregens Dr Ries mit Zugrundelegung des unfertigen Manuskriptes des inzwischen verstorbenen Verfassers heraus; und im Vorworte wurde mitgeteilt, daß die Bearbeitung des 4. Bandes, der Liturgik, an die Krieg nicht mehr herantreten konnte, durch eine andere berufene Feder in Angriff genommen sei, so daß der Abschluß des ganzen Werkes „in erfreulicher Bälde in Aussicht stehe". Inzwischen hat Domkapitular Dr Mutz den 1. Band, der schon seit 1911 vergriffen war, in gründlicher Neubearbeitung erscheinen lassen. Die Verzögerung der Drucklegung durch den Krieg und den unglücklichen Kriegsausgang kam der Neuauflage insofern zustatten, als so der neue Kodex voll verwertet und die durch den Zusammenbruch geschaffene seelsorgliche Lage berücksichtigt werden konnte. Auch sonst ist das Werk in vielen Punkten zeitgemäß ergänzt, in einigen Abschnitten gründlich überarbeitet und durchwegs von Wiederholungen und Breitspurigkeiten befreit worden. In letzterer Richtung könnte vielleicht noch mehr geschehen. Krieg liebte es, wohl um den Nimbus der Wissenschaftlichkeit der Seelsorgslehre zu heben, auch einfache Gedanken in etwas geschraubter und schwieriger Formulierung zu bieten. Doch bleibt die reiche Fülle von Gedanken, die tiefe theologische Begründung der Seelsorgsnormen, die ausgiebige Verwertung der Seelsorgsgeschichte und der einschlägigen Literatur sowie die vorbildliche wissenschaftliche Systematik des Ganzen im Vergleich zu allen bisher erschienenen Pastoralwerken unerreicht und macht das Werk für alle Seelsorger kostbar.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

2) **Neo-Confessarius practice instructus** a Joan. Reuter S. J., textum quem emendavit et auxit Aug. Lehmkuhl S. J. tertio edidit Joann. B. Umberg S. J. 8° (XII et 470). Friburgi Brisgoviae 1919, B. Herder. M. 14.—; geb. M. 16.40.

P. Reuter wurde bei Abfassung des vorliegenden Werkes von derselben Absicht geleitet, welche den heiligen Alfons, seinen Zeitgenossen, bewogen hat, ähnliche Schriften zu veröffentlichen; so namentlich die Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones ad institutionem tyronum confessariorum — die Absicht nämlich, einen Beitrag zu liefern zur Heranbildung guter Beichtväter, um namentlich den Anfängern in der Ausübung des ebenso schwierigen wie wichtigen Amtes eines Beichtvaters solide Grundsätze und praktische Winke zu geben, wie sie ihre Moralkenntnisse zum Nutzen der Pönitenten verwenden sollen. Wie die Praxis confessarii des heiligen Alfons sollte auch das vorliegende Werk — „Neo-Confessarius" — wohl auch dem Uebel vorbeugen, daß der junge Beichtvater erst nach mancherlei Fehlern und Mißgriffen lernt, das so wichtige Sakrament mit Nutzen zu verwalten. Sind ja die Pönitenten nach Geistes- und Gemütsanlage, nach ihrem moralischen Gehalt, nach ihrer sozialen Stellung u. s. w. voneinander sehr verschieden, so daß die richtige Behandlung der einzelnen Pönitenten große Klugheit und eine auf gesunde Theorie sich stützende Praxis erfordert. P. Reuter war zur Abfassung des Werkes besonders geeignet, da er es verstand, zwischen allzu großer Strenge und schädlicher Milde den Mittelweg einzuhalten. Sein Werk wurde schon zu seinen Lebzeiten, innerhalb zwölf Jahren, viermal verlegt. P. Lehmkuhl hielt es für wünschenswert, eine Neuauflage zu veranstalten, indem er den Text des Verfassers beibehielt, aber

zugleich mit Rücksicht auf die Fortschritte der Moraltheologie und die veränderten sozialen Verhältnisse, manche Ansichten des Autors richtigstellte, dieselben erläuterte, Mangelhaftes ergänzte. Da das Werk wohlwollende Aufnahme und schnelle Verbreitung fand, schien nach Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches eine teilweise neue Bearbeitung desselben mit Berücksichtigung der das Beichtamt betreffenden Kanones abermals wünschenswert zu sein. P. Johannes B. Umberg S. J. hat sich dieser Arbeit unterzogen. Möge dieses Werk dazu beitragen, daß der Wunsch Pius' V. in Erfüllung gehe: „Man gebe uns gute Beichtväter und die Christenheit ist vollkommen reformiert."

Innsbruck. P. Franz Leitner C. SS. R.

3) **Religionsunterricht oder nicht?** Ein philosophisch-pädagogisches Gutachten zum Kampf der Geister um die Seele des deutschen Volkes. Von Direktor Dr A. Richter. Zweite, vermehrte Auflage (VI u. 209). Langensalza 1919, Hermann Beyer und Söhne (Beyer und Mann). M. 4.80.

Im Jahre 1905 ist von der Bremer Lehrerschaft ein Antrag auf Abschaffung des Religionsunterrichtes dem Bremer Senat unterbreitet worden. Gegen diesen Antrag wendete sich gegenwärtiges Gutachten im Jahre 1906 in erster Auflage. In zweiter Auflage soll es ein Wort sein für die Beibehaltung des Religionsunterrichtes nach dem Umsturz in der Zeit der sozialistischen Regierung Deutschlands. In Wirklichkeit ist es eine Verteidigung des philosophischen Systems des Jenenser Gelehrten Eucken: Die idealistische Philosophie, der Neuidealismus soll die geoffenbarte Religion ersetzen. Religion ist dem Verfasser reine Gemütssache, der Glaube ist nach ihm ein rein innerer Vorgang und beruht nur auf Erfahrung, die Begriffe Erlösung, Gnade, Rechtfertigung, Kindschaft Gottes, Sohn Gottes und anderes seien bloß im übertragenen Sinne zu verstehen. „Die Wissenschaft, auch die neuidealistische Philosophie, sieht nur den Menschen Jesus von Nazareth, der als religiöser Genius durch den Erdkreis schritt, und dem von seinen gläubigen Anhängern göttliche Verehrung erwiesen wurde.... Der religiöse Glaube wird in Jesus niemals den bloßen Menschen, sondern immer ein Wesen aus einer höheren, besseren Welt sehen und ihn als Gottessohn ansprechen und verehren" (S. 166).

Trotz aller freisinnigen Anschauung, die in dem protestantischen Buch vertreten wird, sagt der Verfasser ein sehr beherzigendes Wort über den Katechismus: „Geben wir den kleinen Katechismus als Volksbuch auf, und verweisen wir ihn aus der Schule, dann ist zu befürchten, daß alle Religionsvorstellungen des einfachen Mannes völlig haltlos werden.... Es ist wahrscheinlich, daß von seiner ganzen religiösen Unterweisung nichts weiter übrig bleibt, als die Erinnerung an fromme Erregungen" (S. 196).

Linz. Rechberger.

4) **Biblische Bilder** für die Kleinen, die noch nicht lesen können. Vierte Auflage. quer 24° (50). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. Kart. M. —.80.

Das Büchlein enthält 46 biblische Bilder aus dem Alten und Neuen Testament. Der Katechet, der diese Bilder verwendet, muß sie den kleinen Schülern auch erklären. Dann werden diese einfachen Abbildungen Belehrung bieten und Freude bereiten. Freilich, wenn sie farbig wären, würden sie den Kindern noch viel lieber sein.

Linz. Rechberger.

* * *

Zuschriften an die Redaktion.

Mit Beziehung auf die in Heft 1, Jahrg. 1920, dieser Zeitschrift enthaltene Besprechung des Werkes: „Abriß der Patrologie. Von Doktor J. Marx. 2. Aufl. Paderborn 1919" sind der Redaktion folgende Zuschriften zugegangen:

In eigener Sache. In Ihrer geschätzten Zeitschrift bespricht Herr Dr th. Ernst Tomek, Professor an der Universität Graz, meinen „Abriß der Patrologie" (Jahrg. 1920, S. 116). Er hat sehr vieles an dem Werkchen auszusetzen, solches, das er ausdrücklich anführt, und solches, das er wegen Raummangel übergeht. Er kommt zu dem Schlusse: „Wir glauben aber, daß jeder Lehrer der Patrologie aus diesen kurzen Andeutungen ersehen haben wird, daß der neue Abriß der Patrologie den Anforderungen, die wir an ein Lehrbuch der Patrologie stellen müssen, wenig entspricht und infolge seiner eigentümlichen Polemik gegen Rauschen einerseits und seiner Abhängigkeit von eben demselben anderseits auch wenig sympathisch berührt." Also eine förmliche Warnung an die Lehrer der Patrologie, den Abriß ihren Schülern zu empfehlen!

Jeder vernünftige Schriftsteller wird die Aussetzungen, welche an seinem Werke gemacht werden, ruhig prüfen und, soweit sie ihm berechtigt erscheinen, sich zu nutzen machen, mögen sie kommen von einer Seite, die dem Werke sympathisch gegenübersteht, oder auch von einer Seite, die von dem Werke „wenig sympathisch berührt" ist. So werde auch ich handeln in aller Ruhe, wenn mir in Zukunft etwa die Gelegenheit dazu gegeben sein wird.

Ich will nicht streiten mit meinem Rezensenten über die vielen Aussetzungen, die er ausdrücklich oder durch allgemeine Andeutungen an meinem Werkchen macht. Diese Frage überlasse ich denen, die sich ein selbständiges Urteil in derselben bilden wollen. Aber die wichtigste Anklage, welche Herr Tomek gegen mein Werkchen erhebt, die auch meine Person trifft, kann ich nicht stillschweigend hinnehmen.

Er erklärt, ich hätte „gar manche Ausführungen von Rauschen entlehnt ohne ihn zu zitieren"! (Einziger Sperrdruck des Rezensenten!) Das heißt doch nichts anderes, als ich sei Plagiator, habe literarischen Diebstahl begangen, ein Vorwurf, den ein besonnener Kritiker nicht bloß einmal auf seine Berechtigung prüfen wird, ehe er ihn ausspricht. Ich nehme an, daß mein Rezensent mit dieser Anklage nur die dogmenhistorischen Abschnitte des Abrisses treffen will, bin aber nicht davon überzeugt, daß alle seine Leser ihn so verstanden haben. Deshalb muß der ganze Abriß berücksichtigt werden. Sieben Achtel des Werkchens sind die Wiedergabe der ersten Auflage desselben mit wenigen Zusätzen und Verbesserungen. Diese erste Ausgabe lag im Drucke schon zwei Jahre vor (1901), als das Werk von Rauschen 1903 erschien. Daß in diesen sieben Achteln des Abrisses „gar manche Ausführungen von Rauschen entlehnt" seien, wird wohl niemand behaupten wollen.

Nun aber das letzte Achtel des Abrisses, die dogmenhistorischen Abschnitte? Sie finden sich nicht in der ersten Auflage, sind in der zweiten zugegeben, nachdem das Werk von Rauschen mir vorlag, nach der Meinung meines Rezensenten: „Nach dem Muster Rauschens." Warum nicht gar? Gab es keine anderen Muster, welche mir zur Verfügung standen, so zum Beispiel Alzog, Schmid, besonders aber Bardenhewer in den an Größe und Bedeutung meinen „Abriß" weit übertreffenden Werken: „Patrologie" und „Geschichte der altchristlichen Literatur"?

Und diese dogmengeschichtlichen Abschnitte haben in der Tat bei Marx und Rauschen manches Uebereinstimmende. Und trotzdem darf es als auffallend erscheinen, daß der Rezensent schreibt: „Welches Staunen ergriff den Rezensenten als er sah, daß die meisten dieser dogmenhistorischen Ab-

schnitte sich enge an Rauschens Ausführungen anlehnen '?., dieselben Zitate gebracht, die gleichen Dogmen vielfach in gleicher Weise behandelt werden!" Wenn zwei Schriftsteller sich das gleiche Ziel gesetzt haben, in möglichst knapper Form die Lehre der Kirchenväter zur Darstellung zu bringen, so können sie doch wohl nicht anders als im wesentlichen die gleichen Dogmen zu behandeln und dazu in der gleichen knappen Form. Und wenn sie diese Dogmen mit Zitaten belegen, wie es notwendig ist, so greifen sie naturgemäß zu den klarsten und möglichst kurzen Aeußerungen der Kirchenväter und kommen dann naturnotwendig in der Regel zu denselben Zitaten. Oder darf man erwarten, daß ein Historiker lauter neue Zitate findet, nachdem so viele in den Väterschriften nach solchen Zitaten gesucht haben? Das alles sind Selbstverständlichkeiten, und über Selbstverständliches pflegt man nicht in großes Staunen zu geraten. Und der besonnene Kritiker, wenn er diese sich naturgemäß ergebende Uebereinstimmung zweier Schriftsteller bemerkt, wird sich hüten, sofort den Schluß zu ziehen: Es liegt ein Plagiat des einen durch den anderen vor, und wenn dieser jenen nicht zitiert, begeht er literarischen Diebstahl.

Daß die fragliche Uebereinstimmung sich mit Naturnotwendigkeit ergibt und nicht die Folge von Abschreiben sein muß, dafür liegt ein klarer Beweis vor. Nicht bloß bei Marx und Rauschen tritt diese Uebereinstimmung hervor, sondern bei allen Lehrbüchern der Patrologie, welche dogmenhistorische Abschnitte bieten, bei Alzog, bei Schmid, bei Nirschl, bei Bardenhewer. Sie alle behandeln im wesentlichen dieselben Dogmen, bringen im wesentlichen dieselben Zitate. Und doch wird niemand behaupten wollen, daß sie alle einer den andern ausgeschrieben haben.

Aber Herr Dr Tomek sucht seine schwere Anklage natürlich auch zu beweisen, indem er sagt: „Man vergleiche diesbezüglich nur die dogmenhistorischen Abschnitte beider Verfasser über Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Augustinus, Leo den Großen, Vinzenz von Lerin, Maximus den Bekenner und Johannes von Damaskus", und indem er dann den Vergleich bezüglich des Hieronymus ausführt. Aber dieser Vergleich ist nicht ganz glücklich ausgefallen. Wohl führt der Rezensent die Uebereinstimmungen zwischen meinem Werke und dem Rauschens genau an und betont dabei ausdrücklich, daß er zu diesen Uebereinstimmungen auch ein Zitat rechne. Aber die Verschiedenheiten beider werden wenigstens zum größten Teile nicht angeführt. Herr Tomek sagt gar nicht, daß ein Drittel meiner Ausführungen vollständig bei Rauschen fehlt. Hätte er die fragliche Partie aus beiden Werken wörtlich nebeneinander gestellt, so hätte der Leser schon ein ganz anderes Bild zu sehen bekommen.

Wollte Rezensent dann noch Rauschens Behandlung der Lehre des heiligen Hieronymus vergleichen mit Bardenhewers „Patrologie" (1894), S. 439 f., so würde er auch wieder starke Uebereinstimmung finden und müßte wohl dieselbe Anklage gegen Rauschen wie gegen mich erheben. Aber auch mit demselben Rechte, bezw. Unrechte. Rauschen hat Bardenhewer benutzt, aber unter Wahrung seiner Selbständigkeit, was ich auch für mich in Anspruch nehme.

So muß denn die schwere Anklage des Rezensenten gegen meinen „Abriß der Patrologie" als unberechtigt zurückgewiesen werden.

Trier. Marx.

Ebenso in eigener Sache. Obwohl ich jedem Federkrieg besonders in unseren traurigen Tagen abhold bin, mögen doch zur Steuer der Wahrheit und zur Klärung der Sache folgende Zeilen Aufnahme finden. Vor allem muß ich feststellen, daß der Verfasser mit Unrecht behauptet, daß der Passus, es seien von ihm „manche Ausführungen von Rauschen entlehnt worden, ohne Rauschen zu zitieren", der „einzige Sperrdruck" in meiner Besprechung war. Wenn er die erwähnte Kritik noch einmal einsehen wollte, würde er finden, daß ich meine Uebereinstimmung mit ihm in der Beurteilung Rauschens

zuerst durch Sperrdruck hervorgehoben habe (S. 116, Z. 6 von unten). Ich lege auch jetzt Wert darauf, daß ich mit der Aeußerung des Verfassers im Vorwort vollständig einverstanden bin, daß das Rauschensche Buch „zahlreiche Unrichtigkeiten eigentümlicher Art enthält" und daß sich bei Rauschen „zahlreiche falsche Angaben finden, welche auf der Schen beruhen dürften, als zu milder Beurteiler der Vertreter der Kirche zu erscheinen". Gerade deshalb aber, weil ich mit dem Verfasser hierin so ganz übereinstimme, bin ich um so mehr berechtigt, über sein Vorgehen enttäuscht zu sein. Wenn nämlich die dogmenhistorischen Abschnitte beider Abrisse sich bezüglich der behandelten Dogmen, der Urteile über die dogmenhistorische Stellung der Schriftsteller, bezüglich der gleichen (weil angeblich besten) Zitate und in anderer Weise so vielfach treffen, daß in dem vergleichenden Leser der Anschein geweckt werden muß, der Verfasser habe sich mehr als notwendig an Rauschen angelehnt, dann muß man doch enttäuscht fragen: Erscheint da der Hinweis des Verfassers auf die „zahlreichen Unrichtigkeiten" und die „zahlreichen falschen Angaben" Rauschens noch berechtigt? Um der Gefahr solchen Vorwurfes auszuweichen, hätte der Verfasser in den dogmenhistorischen Abschnitten möglichst selbständig vorgehen sollen, wie es andere Dogmenhistoriker getan haben, und selbst jeden Schein einer näheren Anlehnung vermeiden müssen. Am leichtesten hätte sich bei der Auswahl der Zitate aus so fruchtbaren Kirchenvätern wie es z. B. Chrysostomus (bezüglich der Eucharistie!), Augustin und Hieronymus sind, die Gleichheit mit Rauschen ganz vermeiden lassen. Es erscheinen aber unstreitig die Uebereinstimmungen zwischen Rauschen und unserem Verfasser als viel zahlreicher, als die Unrichtigkeiten Rauschens, auf die Professor Marx im Vorwort entrüstet hingewiesen hat. Dies muß doch auf jeden Leser einen merkwürdigen Eindruck machen! Was muß aber erst der Patrolog denken, wenn er — um nur ein Beispiel anzuführen — folgendes findet: Im dogmenhistorischen Abschnitt über Augustinus bringt Marx (S. 142) dieselbe einzige Stelle über die Heiligenverehrung aus den Werken des Heiligen wie Rauschen (S. 193), obwohl andere Stellen genug zur Verfügung wären. Rauschen zitiert die Stelle richtig: contra Faustum Manich. 20, 21, Marx aber gibt an De civitate Dei 20, 21, wo von dieser Stelle gar keine Spur ist! Da darf ich doch wohl fragen: Welcher von beiden hat sicherlich eher quellengemäß gearbeitet? Die Antwort ist leicht zu geben, aber für Marx sehr fatal, für einen akademischen Lehrer sogar verhängnisvoll. Mit einem Wort: Von einer selbständigen dogmenhistorischen Forschung ist bei unserem Verfasser nicht viel zu finden. Und deswegen war und bin ich empört, daß er auf den toten Rauschen einen Stein geworfen hat, ohne selbst mehr zu leisten. Selbstverständlich denke ich nur an die dogmenhistorischen Abschnitte, denn die übrigen „sieben Achtel" (Biographische Daten und die Aufzählung der Schriften) mußten o von beiden Verfassern aus den vorhandenen Patrologien geschöpft werden. In der Dogmengeschichte bot aber Rauschen selbständige Arbeit, soweit dies überhaupt möglich war.

Im übrigen halte ich mein Urteil vollkommen aufrecht, daß das ganze in Rede stehende Buch des Verfassers so viele sachliche und methodische Mängel hat, daß es bezüglich der Verwendbarkeit für Studierende hinter dem Buche Rauschens zurücksteht. Die sachliche und methodische Korrektheit eines Lehrbuches ist aber die Hauptsache. Für dieses Urteil konnte und kann ich nur wegen des mir von der Redaktion eigens in Erinnerung gebrachten Raummangels nicht mein ganzes Beweismaterial vorlegen und muß mich deshalb auch jetzt wieder damit begnügen, an das selbständige Urteil erfahrener Patrologen zu appellieren und mich bereit zu erklären, mein handschriftliches Material zur Verfügung zu stellen.

Wien. Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Beethoven. Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen, seinen Briefen und Tagebüchern. Mit einem Titelbild. (Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten. Ausgewählt und herausgegeben von Prof. Dr Otto Hellinghaus, Geh. Studienrat, Gymnasialdirektor a. D. V. Bd.) 12° (XXII u. 270) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.20; geb. M. 9.20 und Zuschläge.

Cüppers, Adam Josef. Gudrun. Ein alter Roman von Frauentreue. Neu erzählt. (IV u. 210) Freiburg i. Br., Herder. M. 5.40; geb. M. 7.20.

Der christliche Monismus. Zeitgemäße Betrachtungen über christliche Glaubenswahrheiten. Von einem modernen Naturforscher. 1. und 2. Tausend. (Bücher für Seelenkultur.) 12° XII u. 106) Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagsbuchhandlung. M. 3.20; geb. M. 4.50 und Zuschläge.

Die kirchliche Vorsegnung der Mütter. Erklärung nebst Wortlaut der Segnung von Dr H. J. B. 8°(16) München, Buchhandlung Leohaus. M. —.50, dazu der übliche Buchhändlerzuschlag.

Ehrler, Dr Josef Georg v. Apologetische Predigten über die Grundwahrheiten des Christentums. Gehalten in der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München. I: Die Lehre von Gott, dem Schöpfer der Welt. Dritte, durchgesehene Auflage. (Kanzelreden, V. Band.) gr. 8° (VIII u. 326) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 19.— und dazu der übliche Buchhändlerzuschlag.

Ernst Wilhelm, Vikar. Die heilige Messe. Wie der Priester die heilige Messe feiert und wie wir sie mitfeiern. Zum Gebrauch in der Schule und beim Gottesdienste. Dülmen in Westfalen 1920, A. Laumann. 50 Stück M. 5.—

Förster, F. Für Unseres Herrn Tischgäste. Ein Büchlein von der heiligen Kommunion für die Frauenwelt. Mit einem Titelbild. 12° (XII u. 142) Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 5.80 und Zuschläge.

Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Hamm, Westfalen. Breer und Thiemann: Der dauernde Friede. Aus der Geschichte der Friedensbestrebungen. Von Tony Kellen. M. 1.50, mit Porto M. 1.60. — Der Imperialismus. Von Prof. Dr Kl. Löffler. M. —.75, mit Porto M. —.85. — Die Frau und der Sozialismus. Von Dr Ernst Breit. M. —.75, mit Porto M. —.85. — Der Zionismus und die Zukunft des Heiligen Landes. Mit einem Anhang über die deutschen Ansiedlungen in Palästina. Von Prof. Dr Kl. Löffler. M. —.75, mit Porto —.85. — Zum Schulkompromiß 1919. Von Dr Theod. Rüther, geistl. Oberlehrer. M. —.75, mit Porto M. —.85. — Alkoholismus, Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten. Ein Beitrag zum Kampfe gegen die drei schlimmsten Volksseuchen. Von Dr med. H. Moeser M. —.75, mit Porto M. —.85. — Sozialismus, Christentum und Kirche. Von Dr Ernst Breit. M. —.75, mit Porto M. —.85. — Zur Psychologie des Krieges. Zeitgemäße Gedanken am Ende des Weltkrieges. Von Dr J. Gotthardt. M. —.75, mit Porto M. —.85. — Diaspora und Bonifatiusverein. Von P. Desiderius Breitenstein O. F. M. M. —.75, mit Porto M. —.85. —

Die Musikpflege im neuen Deutschland. Von Musikdirektor Edmund Josef Müller. M. —.75, mit Porto M. —.85.

Gaston, Der Weltkrieg der Geheimen Offenbarung und was auf ihn folgt. Möglichkeit des nahenden Weltunterganges. Graz 1920, Styria. Selbstverlag des Verfassers. K 3.60.

Gutberlet, Dr Konstantin. Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. kl. 8°. Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M. 3.—.

Häfner, O. Im heiligen Garten. Zwanzig Besuchungen des allerheiligsten Altarsakramentes für Kinder, besonders Erstkommunikanten. (26. bis 35. Tausend.) Rottenburg, Bader. Geb. M. 1.30.

Kasteren, Joh. Peter van, S. J. Was Jesus predigte. Eine Erklärung des Vaterunsers. Deutsche Bearbeitung von Johannes Spendel S. J. 8° (VIII u. 164) Freiburg i. Br. 1920, Herder. Kart. M. 5.80 und Zuschläge.

Kiefl, Dr F. X. Sozialismus und Religion. Zweite Auflage. (6. bis 10. Tausend.) 8° (VIII u. 136) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Geh. M. 3.20; geb. M. 4.50.

Legler, Dr Ambros. St. Leopold, Oesterreichs Schutzherr. Ein Lebens- und Glücksprogramm für unsere Tage. Wien 1919, Selbstverlag des Stiftes Klosterneuburg und bei Kirsch K 5.—.

Lehmkuhl, Augustin, S. J. Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensleute. Dritte und vierte, durchgearbeitete und vermehrte Auflage von Konrad Kirch S. J. Zweiter Band: Fasten- und Osterzeit von Septuagesima bis Dreifaltigkeit. 12° (XII u. 668) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.60; geb. M. 16.60 und Zuschläge.

Leis, Kilian. Der siebenarmige Leuchter oder: Die Gaben des Heiligen Geistes und die heiligen Sakramente. Zugleich die einfache Lösung einer alten theologischen Streitfrage. (55) Würzburg 1917, Fränkische Gesellschaftsdruckerei.

Lemmens, Dr Leonhard, O. F. M. Die Heidenmissionen des Spätmittelalters. Festschrift zum 700jährigen Jubiläum der Franziskanermissionen (1219 bis 1919). (5. Beiheft der Franziskanischen Studien.) Münster i. W. 1919, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Mörzinger, Johann. Das Königsbanner wallt voran! Erklärung der Zeremonien der Karwoche. „Wiener Kirchenblatt", Wien, I., Rotenturmstraße 2.

Raidt, Paul. Mein Kommunionbüchlein während der Lern- und Lehrjahre. Dritte Auflage. Rottenburg a. N., Bader. Geb. M. 2.40.

Neues Meßbüchlein für Kinder der unteren Schuljahre. Mit Bildern von J. Schultis. 24. und 25. Auflage. Rottenburg a. N., Bader. Geb. M. —.80.

Schellauf, Dr Franz. Zehnminuten-Predigten. 2. Aufl. 1920. (VIII u. 456 S.) Graz, Ulr. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). Broschiert K 28.—.

Schlund, P. Erhard, O. F. M. St. Franziskus und sein Orden in der Heidenmission. Zum 700jährigen Jubiläum der Missionstätigkeit des Franziskanerordens (1219 bis 1919). (8. bis 12. Tausend.) Düsseldorf, L. Schwann. M. 1.50.

Schrott-Fiechtl, Hans. Der Bauernsegen. Ein Tiroler Roman aus der Gegenwart. (346) Berlin, C. B. Groß. M. 8.—; geb. M. 10.—.

Sickenberger, Dr Josef. Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. Zweite, verbesserte Auflage. 12° (XVI u. 166) Freiburg i. Br. 1920, Herder. Kart. M. 5.60 und Zuschläge.

Stapper, Prof. Dr. Grundriß der Liturgik. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.) Zweite, neu bearbeitete Auflage. (VIII u. 216) Münster, Aschendorff. M. 7.20.

Stara, Albert Hugo, O. Praem. Andachts- und Wallfahrtsbüchlein zum sel. Märtyrer Hroznata. Selbstverlag des Verfassers im Stift Tepl. K —.40.

Stockmann, Alois, S. J. Zum Goethe-Problem. Literarhistorische Studien. 8° (VIII u. 120) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 4.20; geb. M. 6.— und Zuschläge.

Stubenberg, Mathilde. „Licht." Ein stilles Buch für stille Menschen. Zweiter Teil. 16° (400) Graz 1920, Ulr. Mosers Buchhandlung. K 28.—; geb. K 33.—.

Weber, Simon, Doktor der Theologie, Domkapitular und Wirklicher Geistl. Rat zu Freiburg i. Br. Evangelium und Arbeit. Eine Apologie der Arbeitslehre des Neuen Testamentes. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (VIII u. 364) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.80; geb. M. 15.80 und Zuschläge.

Wolff, Odilo, O. S. B. Mein Meister Rupertus. Ein Mönchsleben aus dem 12. Jahrhundert. Mit 19 Bildern. 8° (VIII u. 202) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 6.80; geb. M. 8.80 und Zuschläge.

Zimmermann, Otto, S. J. Das Dasein Gottes. Erstes Bändchen: Der immergleiche Gott. 8° (VIII u. 136) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 5.20; geb. M. 7.20 und Zuschläge.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Geistige Strömungen im Tschechenstaat: Politik, Juden, Freimaurer. — 2. Der Kulturkampfbazillus und sein Nährboden. Taktik der Kulturkämpfer. — 3. Radikalismus im tschechischen Klerus. Irrwege der Jednota. — 4. Das Priesterschisma vom 8. Jänner 1920. — 5. Die Bischöfe gegen die Jednota, Verurteilung des Schismas durch das s. Officium (15. Jänner). — 6. Die Staatsgewalt im Dienste des Kulturkampfes.

1. Geistige Strömungen im Tschechenstaate: Politik, Juden, Freimaurer. Die kirchlichen Zustände eines Landes spiegeln immer zum großen Teil die politischen Verhältnisse wider. Das gilt besonders in dem neuen Tschechenstaat. Seit Jahrzehnten schon haben politische Bestrebungen ganz eigener Art das ganze Geistesleben des tschechischen Volkes in ihren Bann geschlagen. Durch die verborgenen Hände der Wissenden wurde das tschechische Volk planmäßig zum Sturmbock gegen die österreichisch-ungarische Monarchie herangeschmiedet. Das Mazzinische Delenda est Austria! wurde zum Ziel, die gleichfalls schon von Mazzini als Losung ausgegebene Verhetzung der Nationen des Kaiserstaates gegeneinander zum beständig in wachsendem Maße und mit wachsendem Erfolge angewendeten Mittel. Hinfort wurde von dem krankhaft überreizten Nationalgefühl besonders der Tschechen jede Verständigung mit den anderen Nationen, insbesondere mit den Deutschen, gefühlsmäßig als ein Hindernis auf dem Wege zur Erreichung der nationalen Ziele empfunden; zu Verhandlungen ließ man es nicht kommen, oder, wenn sie Erfolg zu versprechen schienen, wußten unsichtbare Hände sie regelmäßig vor dem Einlauf in den Hafen zum Scheitern zu bringen. Masaryk, der zuerst Logenbruder, dann erst Tscheche ist, steuerte offenbar von vornherein auf eine tschechische Republik ungefähr in ihrer augenblicklichen Gestalt hinaus. Kramarsch, der „Russe" scheint sich bis zum letzten Augenblick mit dem Gedanken einer slawisierten Donaumonarchie unter russischer Spitze mit Vorherrschaft der Tschechen getragen zu haben. In zwei Jahren, so schrieb ein gut eingeweihtes Pariser Blatt, in den letzten Junitagen 1914 nach dem Besuche Poincarés beim Zaren,

werde die Entente so stark sein, daß sie ohne Mühe Deutschland ihren Willen aufzwingen werde, entweder durch den bloßen Hinweis auf ihre militärische Macht oder durch blutigen Waffengang. Im Zusammenspiel damit gedachte Kramarsch durch den von ihm seit Jahrzehnten unermüdlich organisierten Druck von außen auf die Donaumonarchie, Deutschen und Madjaren zum Trotz, dieser die von ihm angestrebte neue Verfassung aufzwingen zu können. Durch Abstoßung Südtirols und Siebenbürgens, durch die Ueberlassung Galiziens an das befreundete Rußland und der slowenischen und kroatischen Sprachgebiete an das befreundete Serbien glaubte man den noch verbleibenden Rest der Donaumonarchie für den tschechischen Magen verdaulich machen zu können.

Die nach dem Tode des heiligen Methodius, ihres Vorkämpfers, noch unter Herzog Swatopluk infolge deutschen Einflusses im Jahre 885 durch päpstliches Gebot erfolgte Unterdrückung der slawischen Liturgie in Großmähren haben die Tschechen immer als einen gegen ihr Volkstum geführten Schlag empfunden. Seitdem der Prager Fenstersturz (1618), der mit dem Morde von Sarajevo so viel Geistesverwandtschaft aufweist, durch die Schlacht am Weißen Berge bei Prag (1620) für die Tschechen unglücklich geendet hatte, war die Wiederherstellung der Verhältnisse von 1618 in steigendem Maße das stille Ideal der Tschechen geworden, dem das Mazzinische Programm in besonderer Weise auf den Leib geschnitten war. Daß die Gegenreformation unter den Habsburgern sich im Zeichen der Germanisation vollzog und sich Bischofsernennungen den Tschechen nicht selten gerechten Grund zur Klage boten, konnte die oppositionelle Stimmung der Tschechen, die vielfach „mit dem Herzen denken", nur verschärfen. Ein weiterer Gärstoff lag in der tschechischen Nation in den niemals völlig überwundenen hussitischen Ideen bereit, zunächst nach ihrer politischen, deutschfeindlichen Seite, deren enge Verbindung von tschechischem Nationalismus und religiösem Reformertum jedoch auch die religiösen Verhältnisse in bedenklicher Weise beeinflussen mußte. „Wir sind mit Oesterreich fertig geworden, wir werden auch mit Rom fertig werden", so konnte man nach dem Umsturze hören. Einen sehr ungünstigen Einfluß auf die Moralbegriffe des tschechischen Volkes übte der nationale Radikalismus dadurch aus, daß er, teils dunkel, teils klar und bestimmt zu maßlosen Zielen drängte, die nicht mehr auf friedlichem, verfassungsmäßigem Wege, sondern nur durch gewalttätige Revolution zu erreichen waren. Dadurch wurde das Volk durch seine Führer auf den Weg geheimer Verschwörung im Dienste sehr anfechtbarer Ziele gedrängt, deren bloße Mitwisserschaft auch bei dem diesen Weg nicht billigenden Teile der Bevölkerung sittlich niederdrückend und zersetzend wirken mußte, umsomehr, je klarer es offenbar wurde, daß solch ausschweifende Pläne des verstiegendsten nationalen Egoismus mit den elementarsten Forderungen der Gerechtigkeit gegen die anderen Völker der Donaumonarchie nicht im Einklang zu bringen waren. Denkt man an die Tage der Siedehitze im Jahre 1918 zurück, so wird man es immer als einen Ehrentitel der katholischen tschechischen Volkspartei anerkennen müssen, daß sie viel länger als die katholischen Südslawen, ja bis zum letzten Augenblicke die ruhige Vernunft bewahrte, dem Kaiser die Treue hielt und sich vom Wege der Gesetzmäßigkeit nicht abdrängen ließ. Männer wie Doubrava und Kordatsch können sagen, daß sie mit reinen Händen und gutem Gewissen in die neue Republik eingetreten sind.

Eine unselige Quelle endloser, nicht nur politischer, sondern auch religiöser Wirren liegt in dem Charakter der neuen Republik als eines Zwangsstaates, mit dem die Mehrzahl der sie bildenden Völker nicht, wie im alten Donaustaate, durch die Entwicklung langer Jahrhunderte geschichtlich verwachsen sind, sondern dem sie gegen ihren eigenen Willen, durch ein Machtwort fremder Völker, als deren Fronvogt das tschechische Herrenvolk erscheint, mit Gewalt unterworfen gehalten werden. Während

die leider zum großen Teil kirchlich gleichgültigen Sudetendeutschen mehr aus nationalen Gründen zum Irredentismus getrieben werden, spielt die sinnlose religiöse Vergewaltigung durch die Tschechen die Hauptrolle für die Loslösungsbestrebungen der Slowaken, welche dem Tschechenstaate schon heute ernstliche Sorgen bereiten. Die Slowakenführer brachten ihre Klage vor den Pariser Friedensrat. Es wurde ihnen bedeutet, sie hätten auch einen Juden aus der Slowakei mitzubringen und es wurden ihnen zugleich die Adressen von Pariser Juden angegeben, ohne deren Befürwortung in Paris nichts geschehe. In der durch Kardinal Amette der Konferenz überreichten Denkschrift der Slowaken heißt es: „Das slowakische Volk wird einer religiösen Verfolgung unterworfen; man profaniert unsere Kirchen, verfolgt in heftigster Weise unsere Priester; die antireligiösen tschechischen Vereine haben sich daran gemacht, unsere Jugend mit den verworfensten Mitteln zu verderben. Diese Aktion hat bereits einen Teil des tschechischen Klerus angesteckt, in welchem sich Elemente der ‚Jednota', einer Organisation zur Bekämpfung der Dogmen der katholischen Kirche, zusammenschließen. Nun wendet man alle Mittel an, um unsere Priester zum Anschluß an diese entsetzliche Organisation zu zwingen. Die Tschechen wollen uns unserer Priester berauben, um desto leichter uns als Sklaven in die Bergwerke zu schicken. Die Tschechen nehmen uns unseren Gott, unsere Religion, unsere Sprache, unser Vaterland, und hoffen, dann in uns billige Werkzeuge zu finden, um uns in Massen in ihre großen Industrien zu stecken." Unter dem Vorwande unvorteilhafter Bewirtschaftung, ohne vorherige Verständigung der Besitzer und Nutznießer, bemächtigen sich tschechische Beamte der Kirchengüter; so nahmen sie den Benediktinern von Komarom nicht nur ihren Barvorrat an Geldmitteln, sondern auch ihr großes Gut weg, aus dem sie drei Pfarreien, das Ordenshaus und das Gymnasium erhalten; selbst die versprochene Kopfquote für den eigenen Bedarf konnten sie nicht erlangen. Um nicht allzu großes Aufsehen in der zivilisierten Welt hervorzurufen, werden kleine Pausen gemacht, dann aber geht's auf dem vom Pariser Großorient vorgeschriebenen Ziele Schritt für Schritt mit Zähigkeit weiter. Den armen Bischof von Rozsnyo, der kein Wort slowakisch kann, beließen sie in seiner Stellung, den beiden gut dotierten Bischöfen von Nyitra und Besztercebanya, die mit ihren Kapiteln der neuen Regierung Treue geschworen, nahmen sie ihre Besitzungen weg, nachdem sie die beiden Bischöfe vertrieben hatten. Die Dominikaner wurden aus der Slowakei ausgewiesen, die Klöster der Ursulinen gesperrt, tschechische Soldaten halten darin ihre Gelage; unter dem Vorwande, nach Waffen zu suchen, drangen sie schon vorher trotz der Klausur in die einzelnen Zellen ein. Die Prämonstratenser beschuldigen sie, die bewaffnete Erhebung vorzubereiten. Der Sakristan der Kaschauer Prämonstratenserkirche versteckte vor den angekündigten Requirierungen seinen Mehlvorrat, die Brautausstattung seiner Enkelin und eine alte Waffe, ein altes Familienerbstück, in einer Nische der Kirche; die tschechischen Blätter verkündigten darauf mit Entrüstung, der Orden habe in seiner Kirche „Kriegsmaterial und Waffen aufgehäuft" und bereite die Revolution vor. Darauf wurden Gymnasium und Konvikt der Prämonstratenser in Kaschau requiriert, den Professoren verbot man sogar das Erteilen von Privatstunden, um sie als arbeitslose Elemente ausweisen zu können. Einen besonders verheerenden Einfluß auf das sittliche Urteil eines ganzen Volkes übt die tschechische Staatsmoral auch dadurch aus, daß sie nicht nur das Prinzip gerechter nationaler Selbstbestimmung verleugnet, in dessen Zeichen das tschechische Volk in den Kampf getreten ist, sondern auch den mit den Slowaken geschlossenen Vertrag von Pittsburg, der diesem Volke die volle nationale Autonomie zuerkennt, nicht ausführt. Während die Tschechen auf ihrem Pariser Schein bestehen, der, wie sie sagen, alle Nachfolgestaaten der ehemaligen Monarchie als Nationalstaaten betrachte und dementsprechend sich selbst offen als Herrscher-

volk erklären, ist in Wirklichkeit das österreichische Problem in den auf engerem Raume national noch gemischteren Tschechenstaat ausgewandert, so daß hier das altösterreichische Problem eines Völkerbundes im Rahmen eines einzelnen Staates noch gebieterischer nach Lösung ruft. Auch mit den Deutschen im neuen Staat wird für die Tschechen nicht gut Kirschen essen sein, wie schon die Zusammenstöße in dem eben gewählten Parlamente beweisen. Die dort bereits bestehende „Liga der unterdrückten Nationen" wird den Zwingherren noch schwere Stunden bereiten.

Alle hier gestreiften Tatsachen würden wir nicht erwähnen, wenn sie nicht nur offenkundig wären, sondern nicht auch von den tschechischen Politikern heute im selbstbewußtesten Tone der ganzen Welt verkündigt würden. Die ganze Geschichte ihres Verrates haben sie mit dem Hochgefühl des Erfolges in Reden und Zeitungsartikeln aufgedeckt.

Für den Geist des neuen Staates und für die Hoffnungen und Befürchtungen der Katholiken kann natürlich Stellung und Haltung des Judentums nicht gleichgültig sein. Der Jude Stransky war es, der am 26. Juli im österreichischen Abgeordnetenhause erklärte, die Tschechen würden Oesterreich in Ewigkeit hassen und bekämpfen, sie würden es zerschlagen und zertrümmern im Namen der Freiheit des Menschengeschlechtes; Oesterreich zu schädigen, wo und wann immer es möglich sei, sei die größte nationale Pflicht der Tschechen, die Treue gegen die böhmische Nation und gegen die böhmische Krone könne nur im Verrat gegen Oesterreich bestehen, die Tschechen seien deshalb gesonnen, Oesterreich, wo immer sie könnten, zu verraten. Was, wenn die „Liga der unterdrückten Völker" ihm jetzt den Reim dazu machen wollte? Massenhaft änderten die Juden nach dem Umsturze ihre deutschen Namen in tschechische, in sechs Wochen waren es ihrer bereits 4000. Ihr Weizen blühte, das Geschäft ging flott, nicht zum besten des tschechischen Volkes, so daß bereits im Mai 1915 eine Riesenmenge „hussitischer Frauen" — zum großen Teile tschechische Legionäre! — gegen das jüdische Wucher- und Schiebertum demonstrierte, nicht zur Freude Masaryks. Nur nicht „die Mitbürger mosaischen Bekenntnisses an den nationalen Pranger stellen", so mahnte ängstlich der Dichter Machar, der, seinem Hasse gegen das Christentum nach zu urteilen, allerdings trefflich in die Judengesellschaft paßt. In einer Rede gegen den Großgrundbesitz, wo ihm offenbar der Gedanke an das Großkapital durch den Kopf blitzte, sagte Klofatsch vorsichtig: „Wir dürfen nicht vergessen, daß die Juden bei den Entente-Staatsmännern, auch bei Wilson, sehr einflußreiche Berater sind. Ein rücksichtsloses Vorgehen in dieser Sache könnte nicht ohne Rückwirkung bleiben." Schon in den Flitterwochen des neuen Staates, am 21. Dezember 1918, warnte auch Kramarsch ängstlich vor dem Rassenantisemitismus: „Jede Tafel, die in den Läden eingeschlagen wird, wird die tschecho-slowakische Republik in unserer Zukunft bezahlen. Wir werden nicht allein auf der Welt sein, wir werden uns sozial und wirtschaftlich nicht entfalten können ohne Intimität mit den Westmächten. Wenn wir die großen Ideale, welche die Grundlage der dortigen Politik sind, erfüllen wollen, wie sie in der Wilsonschen Botschaft enthalten sind, dann müssen unsere inneren Zustände zeigen, daß wir imstande sind, um die Gefahren der Gegenwart ohne Pogrom herumzukommen."

Wir wissen heute, daß die Grundlagen der „dortigen Politik", von denen hier ein Wissender spricht, die Grundlagen der Freimaurerpolitik sind. Gleich nach dem Ausbruche der russischen Revolution bezeichnete die „Jan-Hus-Liga slawischer Freimaurer" in Nordamerika in einem Schreiben an Miljukow, der Mitglied des Großorientes von Paris ist, es als ihre Aufgabe, „wenn das Tschechentum von österreichischer Knechtschaft befreit sein wird, in Prag eine Freimaurerloge zu gründen und von dort aus das maurische Licht in den slawischen Ländern, vor allem in Rußland, auszubreiten". Tatsächlich ist in Prag bereits eine Großloge gegründet und in Anwesenheit eines Vertreters des Pariser Großorientes eröffnet worden.

Ob in Teplitz-Schönau auch eine Großloge, wie die Kipa annimmt, oder, worauf der angeführte Name „Bohemia zur aufgehenden Sonne" hinzuweisen scheint, eine einfache Ortsloge gegründet werde, ist nicht klar; Großlogen pflegen nicht dergleichen Namen zu tragen. Die Agentur „Kipa" behauptet auch, der Großorient von Paris habe einen eigenen Vertreter nach Prag geschickt, um den Tschechen bei der Erhaltung der Slowakei für ihren Staat behilflich zu sein, unter der Bedingung, daß sie sich verpflichten, einen regelrechten Kulturkampf durchzuführen.

2. **Der Kulturkampfbazillus und sein Nährboden. Taktik der Kulturkämpfer.** Und ein solcher wird tatsächlich geführt, wo immer die letzten treibenden Kräfte sein mögen. Bereits die Zertrümmerung Oesterreichs und die Errichtung des Tschechenstaates diente ja zugleich diesem weiteren Ziele, wie die Vorbereitung dieses Abenteuers durch den Pariser Großorient (vgl. Jahrg. 1919, S. 612, dieser Zeitschrift) beweist. Der Jude Stransky tat sich noch schnell in der Begeiferung des letzten gemeinsamen Hirtenbriefes der österreichischen Bischöfe hervor. Der Jude Borsky ging als erster tschechoslowakischer Gesandter nach Rom. Den beweibten Exprämonstratenser Zahradnik haben sie als ihren würdigsten Vertreter nach Wien geschickt. Der sozialdemokratische Unterrichtsminister Habermann brach bekanntlich sofort einen frischfröhlichen Kulturkampf vom Zaune. Das Prager jüdische „Montagsblatt aus Böhmen", das als Rückendeckung für die kulturkämpferischen Gewaltmaßregeln Habermanns einsprang, verlangte die Ausräucherung der „schwarzen Biber" und die Ausmerzung alles Christlichen aus den Lesebüchern. Ein tschechischer Hochschullehrer entwarf in einem öffentlichen Vortrag ein Zukunftsgemälde von der Oberherrschaft, die der tschechische Staat über die Kirche ausüben werde; ein anderer ging gleichfalls in öffentlicher Rede bereits zur offenen Kampfansage gegen die Kirche über: „Wir werden über Rom zu Gericht sitzen und es verurteilen." Durch die katholikenfeindlichen Reden der Masaryk-Partei, wie durch die Bestrebungen nach Gründung einer tschechischen Nationalkirche in hussitischem Gewande erhielt die kirchenfeindliche Strömung immer neue Nahrung. Der Umsturz der Mariensäule am Altstädter Ring gleich in den ersten Tagen der Republik, der ungestört und ungestraft vor sich gehen konnte, beleuchtete unheimlich den Geist, der beim neuen Tschechenstaat Pate gestanden.

Die Luft, in welcher der Kulturkampfbazillus sich üppig entfalten konnte, zeichnete im September 1919 Kramarschs Organ, die „Narodny Listy": „Sind wir ein besiegtes Volk? Ja! Zehn Monate führen wir bereits das Leben einer geschlagenen Nation. In der Politik ein rücksichtsloser Kampf um die Macht, Hochverrat der Streber um die Volksgunst, Jagd nach Aemtern, Verfall der Staatsgewalt, wachsende Habgier im wirtschaftlichen Leben, Teuerung, Faulheit, Produktionslosigkeit und Angst vor ehrlichem Schaffen, im Privatleben Korruption, Unmoralität, Verrat an Ehre und Stolz. So lebt keine siegreiche Nation. Vor zehn Monaten haben wir uns als Sieger gefühlt, aber wir haben das Siegesbanner weggeworfen und die zerbrochene Moral der Besiegten übernommen und heute fühlen wir uns in dem groben Gewande von Kriegssträflingen." Aehnlich sagte im Mai 1920 in Kladno der Arbeiterführer Zapotocky — sollte er nicht identisch sein mit dem Juden und „russischen" Bolschewikenführer gleichen Namens? —: „Im vollen Bewußtsein der Verantwortung erkläre ich, daß alle führenden Personen in der Republik, vom Höchsten angefangen, eine Bande von Dieben und Verbrechern sind Ich bin mir dessen bewußt, daß dies hochverräterische Worte sind, aber ich wiederhole von neuem, daß außer den ernannten Ministern auch Verbrecher und Diebe selbst auf den höchsten Posten sind." Von der allgemeinen Geistesverfassung der Tschechen schreibt der polnische „Dziennik Cieszynski": „Bekannt sind in der weiten Welt die tschechischen Worte: ‚Wir sind auch hier!' Das bedeutet, daß die

Tschechen überall hingehen, wohin sie niemand geschickt hat .... Den Tschechen ist die Jagd nach Neuerungen, Fortschritt, Modernismus andere Natur. Sie wollen die freisinnigste, fortschrittlichste, modernste Nation auf der Welt sein. Dieses fieberhafte Streben nach Modernismus hat zur Folge, daß sie nicht imstande sind, eine neue Kulturströmung gut zu verdauen, noch weniger etwa eine eigene zu schaffen. Sie haben nie Zeit und Mittel dazu. Denn die neue Strömung, in die sie sich eben wütend gestürzt haben, wird bald durch eine neuere abgelöst. Bei äußerem Reichtum und Luxus herrscht innerlich eine hoffnungslose Oede; der tschechischen Kultur mangelt die innere Kraft." In religiöser Beziehung fällt der japanische Oberst Hirayamo im Gespräche mit einem Redaktionsmitgliede der Brünner „Swoboda" folgendes, jedenfalls auf den tschechischen Durchschnittsgebildeten, wenn auch nicht auf diesen allein, zutreffende, harte Urteil: „Was mir an den Tschechen nicht gefällt, ist der Mangel des religiösen Sinnes, besonders in den gebildeten Kreisen. Sie haben keine religiöse Atmosphäre, wie sie Amerika, Kanada und England hat .... Die Menschen bei ihnen sind zu sehr von den Kämpfen der politischen Parteien in Anspruch genommen .... Das ist traurig, die Volksseele wird dadurch gewiß verdorben."

Noch trauriger ist, daß man sagen muß: Hätte der tschechische Klerus in einem großen Bruchteile seiner Vertreter nur einen geringen Teil des Eifers, den er auf die Schürung der nationalen Leidenschaften verwendet hat, auf die Pflege des eigenen Seelenlebens und auf die Hirtensorge für die ihm anvertraute Herde verwendet, dann würde er selbst der Welt nicht so großes Aergernis gegeben und die Gläubigen den Gefahren nicht so innerlich schutzlos preisgegeben haben. Man kann jedoch auch in diesem Falle nicht schlechthin von einer Anzahl ungetreuer Hirten auf alle ihre Amtsbrüder und auf die ganze Herde und noch weniger von den Gebildeten auf die Kreise des eigentlichen Volkes schließen. Wie wenig es bedarf, um das im Grunde religiöse Volk wieder sich selbst und seinem Glauben zurückzugeben, zeigten die Erscheinungen beim Auftreten zweier eifriger, amerikanischer Priester tschechischer Abstammung in Böhmen. Sie kamen als Mitglieder der amerikanischen Mission über Rom nach Prag. Als sie aus dem Munde des Heiligen Vaters und dann durch den Augenschein die traurigen kirchlichen Verhältnisse in der neuen Republik kennen lernten, unternahmen sie eine Vortragsreise durch alle größeren böhmischen und mährischen Städte, in denen sie die religiös-politische Frage behandelten und das Volk auf die nach ihrem Urteile zu erwartende Trennung von Kirche und Staat vorbereiteten. In flammenden Worten und mit einem Freimute, den das gute Volk schon lange nicht mehr gehört hatte, forderten sie es auf, einig und fest zusammenzustehen und sich nicht alles gefallen zu lassen; der allergrößte Teil des Volkes sei doch katholisch und es sei doch ganz unmöglich, daß die Regierung in ihren gehässigen Maßnahmen und Verordnungen so fortfahren könne, wenn die katholische Bevölkerung pflichtgemäß und geschlossen dagegen auftrete. Die Vorträge dauerten oft drei Stunden und mußten unter freiem Himmel abgehalten werden, weil kein Saal die Zuhörer fassen konnte, die mit gespanntester Aufmerksamkeit den fesselnden Vorträgen der Redner lauschten. So groß und elementar war der Beifall, daß die meist sozialdemokratischen Gegner kaum einen Zwischenruf wagten. Einer der beiden Herren, Msgr. Bouska, gab auch in einer Prager Klerusversammlung seinem schmerzlichen Bedauern über die große Uneinigkeit des Klerus Ausdruck, wo doch gerade jetzt die Einigkeit vor allem notwendig sei. Der andere, Rev. Zlamal, sagte in einer Klerusversammlung in Prerau den antizölibatären Herren gerade ins Gesicht, daß die Katholiken in Amerika einen verheirateten Seelsorger einfach nicht in ihrer Mitte dulden würden. Die warme Aufnahme, welche der neue Erzbischof von Prag, Dr Kordatsch, bei allen Gutgesinnten, Klerus wie Laien, insbesondere auch bei dem deutschen Klerus seiner Erzdiözese gefunden hat, die zahlreichen Protestversammlungen

gegen die kulturkämpferischen Erlässe der Regierung, die 60.000 Pilger in Velehrad und die Massenprozession der Prager Katholiken am Wenzelstage 1919, das Ergebnis der Wahlen im tschechischen wie besonders auch im deutschen Sprachgebiet, wie auch manche andere ähnliche Erscheinungen zeigen, daß die katholische Sache im neuen Tschechenstaat noch lange nicht verloren ist und die Kulturkämpfer auf die Dauer schwerlich auf ihre Rechnung kommen werden. „Gott sei Dank, man braucht Gewalt!", so möchte man auch hier sagen.

Die Kulturkämpfer im Tschechenstaate haben sich offensichtlich eine eigene Taktik zurecht gelegt. Man begann von unten, indem man die Straße vorschickte, für die jeder die Verantwortung abwälzen konnte. Das Zeichen dazu gab die Niederreißung der Prager Marienfäule, der eine große Menge einzelner roher Gewalttaten besonders auch von Seite der Legionäre und in der Slowakei folgten. Besonders bekannt wurde der Sturm auf die Theinkirche am Vorabend des Nepomuktages 1919; als während einer großen Kundgebung vor dem alten Rathause die Glocken der Theinkirche erklangen, stürmte die Menge dorthin, um das Läuten zu verhindern; sie drang in die Kirche ein, wo eben Gottesdienst gehalten wurde und der Priester das Ziborium mit Mühe in Sicherheit bringen konnte, während ein anderer Priester, der der Menge entgegentrat, geohrfeigt wurde. Gleichfalls gefahrlos, beim Hochgehen der nationalen Wogen, schien das Vorgehen gegen deutsches Eigentum. Ueber die käuflich erworbenen und seit 700 Jahren und länger im Besitze des Bistums Breslau befindlichen schlesischen Dotationsgüter des Fürstbischofs von Breslau wurde am 12. März 1919 die Zwangsverwaltung verhängt, was einen sofortigen Protest des Fürstbischofs und des Domkapitels und eine Interpellation in der preußischen Landesversammlung zur Folge hatte. Das Stift Osseg erhielt einen tschechischen Verwalter, die deutschen Benediktiner wurden aus Emaus vertrieben, der Klöster deutscher Klosterfrauen „bedurfte" man notwendig wegen der großen Wohnungsnot und zur Unterbringung der vielen Ministerien und neuen Regierungsstellen. Dann spekulierte man auf einen Teil des tschechischen Klerus, den man entweder einzuschüchtern oder durch den nationalen und demokratischen Köder selbst vor den nationalkirchlichen und hussitischen Kulturkampfwagen zu spannen suchte, was leider in nur zu hohem Maße gelang. Daneben wurde durch Verordnungen des sozialdemokratischen Unterrichtsministers Habermann fleißig laisiert und in der Slowakei zugleich tschechisiert durch hussitische Beamte und Lehrer. Geistliche, Theologen, Männer und Frauen, wenn sie nur mehr als 18 Jahre alt seien und glaubten Unterricht erteilen zu können, wenn sie auch weiter keine Vorbildung hätten, warb „der Bluthund der Slowakei", wie er im Prager Parlament genannt wurde, Genosse Schrobar, in einem öffentlichen Aufrufe als „Lehrer" für das slowakische Volk. In der gesetzgebenden Versammlung gab es eine aufsteigende Linie bis zur Verabschiedung der neuen Staatsverfassung. Bei ihrer geringen, nicht einmal ihrem Verhältnis entsprechenden Zahl mußten sich die katholischen Abgeordneten vorläufig auf die Defensive beschränken, in der sie immerhin manches Schlimmere verhüten konnten.

3. **Radikalismus im tschechischen Klerus, Irrwege der „Jednota".** Während der deutsche Klerus durchwegs eine musterhafte Haltung einnahm und sich von den stark unter tschechisch-nationaler Fahne gehenden Quertreibereien ferne hielt, hat ein großer Teil des tschechischen Klerus durch seine konnivente, unkirchliche, ja zum Teil direkt kirchenfeindliche und schismatische Haltung der Kirche und den Gläubigen unermeßlichen Schaden zugefügt. Allzu vielen aus ihnen war die Theologie bloßes Brotstudium; ohne reines Vorleben, ohne inneren Beruf, durch die jahrzehntelange berüchtigte Masaryk-Propaganda an den Gymnasien schon im Glauben angekränkelt, wenn sie nicht gar schon an allem Schiffbruch gelitten, traten

allzu viele in das Heiligtum des Priesterstandes ein. Ohne tieferen, inneren Halt, durch radikalen Nationalismus den Idealen des Priestertums entfremdet, oblagen viele nur mit innerem Widerstreben, handwerksmäßig und geschäftsmäßig gerade nur noch den unausweichlichsten Aufgaben ihres Berufes. Für das entsagungsvolle Ideal des Priestertums, für die beglückende Arbeit am Reiche Gottes fehlte jeder Sinn, der Weltsinn nahm ihre Stelle ein und so erklärt sich der fanatische Sturm dieser untreuen Diener des Heiligtums gegen die Perle des katholischen Priestertums, gegen den Zölibat: das Weib wurde der Inhalt ihrer „Reformen".

Zur Pandorabüchse des tschechischen Priestertums wurde die „Jednóta", der Verband der tschechischen Priester. Schon vor 15 Jahren hatten sowohl die deutschen als auch die tschechischen Priester je einen eigenen Verband gebildet, der sich namentlich der materiellen Interessen des Klerus mit Erfolg annahm. Uebergriffe der „Jednota" in Sache und Ton, die jedoch keineswegs auf politischem Gebiete lagen, bestimmten die Bischöfe ihre Auflösung zu verfügen, was seitdem einen Grund der Spannung zwischen den Bischöfen und dem tschechischen Klerus bildete. Den Umsturz der politischen Verhältnisse benützten die tschechischen Priester, um auf eigene Faust eine neue „Jednota" zu bilden. Die treibende Kraft war der Pfarrer Zahradník-Brodsky, ein Bruder des famosen Eisenbahnministers und Prämonstratensers, bis dahin der Oeffentlichkeit nur durch seine Romane bekannt. Er wurde das Verhängnis der neuen „Jednota". Aus Privatfleiß schickte er an die zahlreich sich meldenden Mitglieder einen Fragebogen aus, in dem sie veranlaßt wurden, zu gewissen „Reformen", darunter die Abschaffung des Zölibates, Stellung zu nehmen. Der Bericht über das Ergebnis der Rundfrage füllte den größten Teil der gründenden Versammlung der neuen „Jednota" am 23. Jänner 1919 aus, zu der mehrere hundert Priester erschienen waren. Seine Rede, in der er auch die berüchtigt gewordene, von Bischöfen und Priestern mit Entrüstung zurückgewiesene Behauptung aufstellte, daß mehr als die Hälfte der tschechischen Priester Konkubinarier seien, fand, trotz Zurückweisung von Uebertreibungen, doch begeisterte Aufnahme. „Die Kirche mit ihrer monarchischen Verfassung paßt in unsere demokratischen Verhältnisse nicht mehr hinein", so konnte man aus dem Munde von Priestern hören, die sich gelegentlich einer Konferenz der nationaldemokratischen Geistlichen in der Redaktionsstube der Kramarschschen „Narodni Listy" von Protestanten über die Reform des Kirchenregiments belehren ließen. Eigene Kommissionen wurden eingesetzt, um die aufgeworfenen Fragen zu studieren und die Reformforderungen zur Vorlage nach Rom und zur Werbung in der Oeffentlichkeit zusammenzustellen. Das Ergebnis dieser Beratungen wurde in einer Denkschrift, „Obnova", im Juni 1919 niedergelegt. Man verlangte die Errichtung eines selbständigen Patriarchates für den Tschechenstaat, nicht nur dem Namen, sondern auch der Jurisdiktion nach, zur leichteren Gewinnung der von der Kirche getrennten Slawen — sagte man; ferner eine weitgehende Mitwirkung von Klerus und Volk bei der Ernennung von Bischöfen und anderen Kirchenoberen, überhaupt eine umfangreiche Mitarbeit der Laien bei der Verwaltung der Pfarrgemeinden und Diözesen als in Verwaltungssachen dem Klerus beigeordneten Vollmachtsträgern; Einführung der tschechischen Sprache in Messe und Sakramentenspendung sowie bei der Verrichtung des privaten Breviergebetes; Reform der Priesterbildung durch Verlängerung des theologischen Studiums auf fünf Jahre; ausschließliches Studium an Universitätsfakultäten (nicht Diözesanlehranstalten); größere persönliche Selbständigkeit der Theologiekandidaten und Selbstregierung im Seminar; Beseitigung des Patronates behufs gerechter Vergebung der Pfründen; Gestattung der kirchlichen Einsegnung bei Feuerbestattung; Reformvorschläge für einen zeitgemäßen Ausbau des Ordenslebens; „Verfreiwilligung" des Priesterzölibates. Bei einer im Sommer vorgenommenen Abstimmung über die

so formulierten Punkte stimmten von 2620 Mitgliedern der „Jednota" 2091 überhaupt mit, davon 1788 dafür, 207 dagegen, von den 96 Gruppen der „Jednota" stimmten 92 in ihrer Mehrheit dafür, nur vier in ihrer Mehrheit dagegen. Zur Vertretung der tschechischen Forderungen gingen Ende Juni drei Priester, der agrarische Abgeordnete Krojher, der Theologieprofessor Dr Schanda und Dr Kolischek nach Rom. Ihren Forderungen fügten sie die nach tschechisch gesinnten Bischöfen für alle Länder der Republik hinzu; nach einem kühlen Empfang beim Kardinal-Staatssekretär wagten sie nur die Forderungen des Prager Primates, der Muttersprache bei Messe und Brevier und einer „Milderung" des Zölibates zu stellen, andere, wie die Demokratisierung der Bischofswahl und der Kirchenverwaltung, sowie die Reform des theologischen Studiums ließen sie fallen.

Bei der neuen Versammlung der „Jednota" am 7. August 1919, bei welcher 1681 Priester erschienen, wurde nach einem ziemlich unbestimmten Bericht Krojhers, der die Schärfe des römischen Widerstandes nicht erkennen ließ, und infolge des Einflusses der treu kirchlich gesinnten Mitglieder der Katholischen Volkspartei „die glückliche Eröffnung von Verhandlungen mit Rom" mit Befriedigung zur Kenntnis genommen und die Treue zu Papst und Kirche zum Ausdruck gebracht. Bei der Wahl in den Ausschuß unterlag der radikale Zahradnik-Brodsky mit 600 gegen 1000 Stimmen; Zahradnik gelang es auch nicht, dem Führer der Kirchentreuen, Dr Kordatsch, die politische Tätigkeit zu verbieten, vereinzelte Empfehlungen einer Via-facti-Politik wurden zur Ruhe gebracht, doch bestand die offizielle Halbmonatschrift der „Jednota" in jeder Nummer auf den Forderungen der Reformschrift „Obnova". Sofortige Gewährung verlangte man für das, was die Bischöfe im eigenen Wirkungskreis durchführen könnten, während man das übrige von Verhandlungen mit Rom erhoffte.

4. **Das Priesterschisma vom 8. Jänner 1920.** Als Zahradnik und seine Gesinnungsgenossen sahen, daß sie nicht durchdringen konnten, schlossen sie sich zu einer eigenen Gruppe, „Ohnisko", Feuerstätte, später „Klub der Reformpriester" genannt, zusammen. Hier war von jetzt an der Sitz des antirömischen Geistes. Die Ernennung des ihnen verhaßten Doktor Kordatsch zum Erzbischof von Prag, von allen Gutgesinnten freudig begrüßt, raubte ihnen jede Besinnung. Sie gingen nun via facti vor, zuerst auf dem Gebiete des Zölibates, indem die beiden Zahradniks und eine Anzahl anderer Geistlicher, deren Zahl niemals zuverlässig bekannt wurde, eine sakrilegische Ehe eingingen. Dazu kamen die willkürlichen Neuerungen in der Liturgie. Weihnachten 1919 versandte Dr Farsky die erste Lieferung eines tschechischen Missales an die Pfarrer und gab dadurch das Zeichen zu der auch von der „Jednota" empfohlenen tschechischen Messe, die tatsächlich an verschiedenen Orten stattfand. Am Neujahrstag 1920 eröffneten einige, sämtlich in Regierungskanzleien angestellte Geistliche, in der ihnen von der Prager Gemeinde zur Verfügung gestellten prächtigen Nikolauskirche neben dem Altstädter Rathaus unter großem Zulauf den rein tschechischen Sonn- und Feiertagsgottesdienst.

Von diesen Stürmern, welche dem Hirtenschreiben der böhmisch-mährischen Bischöfe ein Gegenschreiben der „Jednota" voll bitterer Kritik entgegenzustellen wagten, konnte auch das Aeußerste erwartet werden. Das geschah, nach einer vorausgegangenen Beratung, an welcher auch Freidenker teilnahmen, am 8. Jänner 1920. Auf einer Konferenz der „Reformpriester" in Prag-Smichow wurde, trotz eindringlicher Abmahnungen katholischer Zeitungen, des Vorsitzenden der „Jednota" Dechant Krojher, des amerikanischen Pfarrers Kolarsch und einiger Mitglieder der „Jednota", der Bruch mit Rom vollzogen und eine „tschecho-slowakische Kirche" ausgerufen, die „national" und „demokratisch" sein (der Hauptmacher

Farsky gehört der „national-demokratischen" Kramarsch-Partei an!) und „Gewissensfreiheit" gewähren sollte, die Gottesdienstordnung der katholischen Kirche sollte „vorläufig" beibehalten werden, die Organisation der Sekte auf einem künftigen Kirchentag bestimmt werden. Von 6500 Priestern des neuen Staates waren 211 anwesend; von diesen 211 sprachen sich 140 mit nicht auf den Namen lautenden Stimmzetteln für, 60 gegen das Schisma aus, 5 enthielten sich der Abstimmung; so weiß man heute noch nicht, wie groß die Zahl ihrer geistlichen Anhänger ist, von einer Seite wird sie auf ein Zwanzigstel des Klerus berechnet, unter der Landgeistlichkeit soll der Anhang geringer sein. Zur vorläufigen Geschäftsführung wurde ein Ausschuß von sechs Priestern und sechs Laien bestimmt, die sechs Priester wurden sofort gewählt: Farsky, Zahradnik-Brodsky, Smrtschek, Dlouhy-Pokorny, Hofer und Tichy; Smrtschek lehnte jedoch ab und unter dem tags darauf erschienenen und durch die Blätter verbreiteten Aufrufe zum Eintritt in die neue „Kirche" prangten nur noch vier Namen; die sechs Laien brachte man überhaupt nicht zusammen.

Wie die „Kipa" ausführt, hat die schismatische Bewegung russische Tendenzen. Die Geistlichen heiraten und stellen sich damit den russischen Popen gleich, hoffen aber, nach dem Falle des Bolschewismus die Führung über den ungebildeten und schwerfälligen russischen, griechisch-orientalischen Klerus an sich zu bringen und so dem russischen Panslawismus neue Ziele zu setzen. Erst wenn die Tschechen Rußland mit seinen unerschöpflichen Hilfsquellen hinter sich wissen, glauben sie sich dem Gefühle der Sicherheit hingeben zu können. Das stimmt allerdings mit der Tatsache überein, daß die ganze Gründung von den engeren Anhängern Kramarschs, des unentwegten „Russen", getragen wird.

Wie frivol bei dieser „Kirchengründung" vorgegangen wurde, zeigt die wenige Tage später gefallene Aeußerung Zahradniks, es sei ja gar nicht so ernst gemeint gewesen und es habe sich hauptsächlich um eine „Drohung gegen Rom" gehandelt. Die „Jednota" sprach sich gegen die neue Kirchengründung aus. Die Sozialdemokraten haben nicht viel übrig für die neue „Kirche". Der Regierung ist die Sache insofern nicht ganz willkommen, als dadurch ein neuer Keil zwischen Tschechen und Slowaken getrieben wird. In einer Priesterversammlung in Sillein legten die katholischen Slowaken feierlich Protest gegen die Bezeichnung „tschecho-slowakische Kirche" ein, da an ihrer Gründung kein Slowake mitgewirkt habe. Ende Februar stellte das Regierungsorgan „Tschesko slovenska Republika" fest, daß es um die „sogenannte" Nationalkirche sehr stille geworden sei, „vielleicht deshalb, weil sie keine Stütze in einer elementaren Volksbewegung hatte". Angesehene Gelehrte, wie die Professoren Pekarsch und Schusta, haben in weit verbreiteten Blättern schwere Bedenken gegen das Unternehmen geäußert. Die Kramarsch-Partei, die allerdings aus den Wahlen furchtbar dezimiert hervorgegangen ist, hat den Antrag eingebracht, überall dort, wo sich die Hälfte der Pfarrinsassen (der gläubigen oder der ungläubigen?) dem Schisma zuwende, die Kirchen und Pfründen dem Schisma auszuliefern. Tatsächlich sind heute die abtrünnigen Gruppen bereits gesetzlich ermächtigt, kirchliche Güter der katholischen Kirche für sich anzufordern, das ganze Kirchenvermögen, wo sie 50% erreichen, das halbe, wo sie 25 besitzen, und öffentliche Mittel zur Unterstützung ihrer neuen schismatischen Gemeinden in Anspruch nehmen. Leider haben die religiösen Wirren im Duxer Kohlenrevier bereits zu einem Abfall von 4500 meist tschechischen Familien geführt, die meisten sind konfessionslos geworden, die übrigen verteilen sich auf die tschechische Brüdergemeinde (Hussiten) und die Deutsch-Evangelischen.

5. Die Bischöfe gegen die „Jednota". Verurteilung des Schismas durch das s. Officium (15. Jänner 1920). Die schon vor der Vollziehung des Schismas einberufene Konferenz der Bischöfe stand bei ihrem Zusammentritt (14. bis 16. Jänner) vor der vollendeten Tatsache und griff, von dem

Vertrauen Roms getragen und geführt von dem energischen, neuen Erzbischof Dr. Kordatsch, tatkräftig ein. Ihre Sorge galt vorwiegend der Jednota. Ihr werden folgende Vorwürfe gemacht: „Sie strebte die Demokratisierung der Kirche an, setzte in wichtigen Fragen und Dingen die Autorität der Bischöfe beiseite, maßte sich die Regierung neben ihnen, ja über ihnen an, urteilte abfällig, unter Mißachtung der Autorität des Apostolischen Stuhles, über die Ernennung des Erzbischofes von Prag, kritisierte in frivoler Weise den Hirtenbrief des Gesamtepiskopates, verharrte hartnäckig auf der Durchführung all ihrer Reformbestrebungen, auch jener, von denen ihr wiederholt von autoritativer Seite eröffnet worden, daß sie nicht bewilligt werden können, besonders was den Zölibat betrifft. Ja, man hat in Wort und Schrift zur Durchführung dieser Reformen via facti angeeifert."

Gemäß der Enzyklika Pascendi vom 8. September 1907 bestimmen dann die Bischöfe, daß dem Klerus fortan nur eine Organisation innerhalb der Grenzen der einzelnen Diözesen gestattet ist. Um eine „engere, vertraulichere und herzlichere Berührung" des Klerus mit dem Bischof zu ermöglichen, haben die bestehenden Priesterverbände — auch der im übrigen durchaus korrekte deutsche — sich in Diözesanvereinigungen umzubilden. Die neuen Satzungen sind dem Ordinariate zur Genehmigung vorzulegen. Sie müssen folgende Bestimmungen enthalten: Die Vereinssatzungen müssen klar umgrenzt sein unter Ausschluß von Dingen, die „der Kirchenautorität, betreffend die Glaubens- und Sittenlehre, kirchliche Disziplin und Liturgie unterstehen". Die Vereinstätigkeit hat in kanonischer Unterordnung unter den Bischof zu geschehen; sein Vertreter hat im Ausschusse Sitz und Stimme, seine Anträge müssen vor allem verhandelt werden, worauf über das Ergebnis zu berichten ist. Ausschuß- und Vollversammlungen sind dem Ordinariate 8, bezw. 14 Tage vorher anzuzeigen, letztere unter Vorlage der Tagesordnung, die Protokolle sind innerhalb 8 Tagen einzusenden, erst wenn von dort aus keine Einwendung erhoben wird, erlangen die Beschlüsse Gültigkeit. Eingaben an weltliche Behörden sind vorher dem Ordinariate vorzulegen, ebenso die Kandidatenliste für die Ausschußwahl, letztere unterliegt der Bestätigung des Ordinariates. „Die Metropoliten sind bereit, gemeinsame Beratungen der Priestervereinigungen durch deren Vertreter zu ermöglichen, wenn diese aus zulänglichen Gründen es wünschen oder wenn die Bischöfe es für angemessen halten." In letzterer Beziehung heißt es noch genauer in einem Zusatz zu dem deutschen Schreiben der Bischöfe, daß „an den Sitzungen (einer Diözesanvereinigung) auch von ihren Oberhirten empfohlene Delegierte anderer Diözesen teilnehmen können"; in Bayern haben bekanntlich die Priester-Diözesanvereine einen Wirtschaftsverband für ganz Bayern gegründet, mancherlei Schöpfungen für den Klerus, wie Sanatorien, Versicherungen, Klerusorgane, Rechtsschutz u. a. m. werden ja auch wirksamer von Reichsorganisationen in die Hand genommen. Von anderen Beschlüssen seien erwähnt: Androhung der kirchlichen Strafen gegen Priester, welche eine Ehe einzugehen versucht haben; Antrag an den Heiligen Stuhl zur Ausdehnung der Primaswürde des Prager Erzbischofes auf die ganze Republik; Bereitwilligkeit zur Förderung der materiellen Lage des Klerus; vor der Ernennung von Dekanen und Vizedekanen steht es den einzelnen Dekanatspriestern frei, schriftlich und unmittelbar dem Ordinariate ihre Wünsche in dieser Richtung auszusprechen; Betonung des Religionsunterrichtes an allen Schulen im bisherigen Ausmaße und des Rechtes auf die konfessionelle Schule; die Ordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat nach den kanonischen Grundsätzen wird dem Heiligen Stuhle überlassen; Eintreten für weitgehenden Gebrauch der Landessprache in der Liturgie und für die altslawische Messe an bestimmten Tagen an den für die Entwicklung des Christentums in diesen Ländern denkwürdigen Orten. Die Bischöfe, deren Maßregeln der Heilige Stuhl ausdrücklich billigte, taten ein Weiteres. Zur Hebung der materiellen Not des niederen Seelsorgsklerus

beschlossen sie, „alle Ueberschüsse der Kongrua der großen kirchlichen Benefizien im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhle zur Ergänzung der unzureichenden Kongrua des Klerus abzutreten"; der Erzbischof von Prag machte gleich Ernst damit, indem er einen bedeutenden Teil seiner Einkünfte zur Gründung eines Aushilfsfonds für den notleidenden Klerus überwies und dabei die zuversichtliche Erwartung aussprach, daß auch von anderen Seiten zahlreiche Beiträge eingehen würden. Die Bischöfe erinnerten auch die Regierung an die Pflicht, das Eigentumsrecht und die selbständige Verwaltung der Kirchengüter nicht zu stören und die aus den früher konfiszierten Kirchengütern gebührenden Renten zur Ergänzung der Kongrua des Klerus zu zahlen.

Mit Dekret des s. Officium vom 18. Jänner wurden die Gründer der neuen „Kirche" als durch ihre Tat vom 8. Jänner selbst der Exkommunikation verfallen erklärt und ihnen im Falle des Verharrens in ihrer Unbotmäßigkeit alle weiteren vorgesehenen Kirchenstrafen angedroht. Nach wie vor finden jedoch die bedenklichsten Umtriebe auch unter solchen Priestern, welche die Kirche nicht verlassen wollen, leider noch allzuviel Gehör. Ihr Brennpunkt ist noch immer die Jednota. Beweis dafür der Widerstand, welcher der Anordnung der Bischöfe, dieser „seidenen Schnur der türkischen Sultane", auf der am 11. Februar stattgefundenen Vollversammlung des Landesvereines der tschechischen katholischen Geistlichkeit Böhmens und Böhmisch-Schlesiens entgegengesetzt wurde und die dort gefallene Aeußerung: „Wir werden die Reformen via facti durchsetzen und auch, wenn wir dafür exkommuniziert oder suspendiert werden sollten, und uns als Mitglieder der katholischen Kirche betrachten." Die Mitglieder des Metropolitankapitels, Weihbischof Dr. Sedlak, Generalvikar Dr. Podlaha, der frühere Generalvikar Dr. Picha, Dr. Kaspar, Dr. Soukup, Dr. Schuster, Universitätsprofessor Propst Dr. Sykora traten pflichtschuldig aus der Jednota aus, andere verharren in ihrer Widersetzlichkeit.

Manche Bestimmungen der Bischöfe, insbesondere auch die weitgehende Verwendung der Landessprache in der Liturgie kommen auch den Wünschen der deutschen Priester im Tschechenstaate entgegen, wurden aber von diesen niemals unter Verletzung der der kirchlichen Autorität gebührenden Ehrfurcht angestrebt.

6. Die Staatsgewalt im Dienste des Kulturkampfes. Idealer Priestergeist und opferwilliges, vertrauensvolles Zusammenarbeiten von Bischöfen, Priestern und Laien sind im neuen Tschechenstaate doppelt notwendig angesichts der Gefahren, welche der Kirche von den radikalen Parteien und der in ihrer Hand liegenden Regierung drohen. Masaryk, ein in England zum Protestantismus übergetretener Freimaurer, dem bezeichnenderweise, trotz einiger Wenn und Aber, die „Frankfurter Zeitung" immer in vorsichtiger Weise die Stange hält, hat den Protestanten vollkommene Freiheit und weitgehendste Förderung zugesagt. Da er in Amerika namentlich unter der katholischen tschechischen Geistlichkeit die größte Unterstützung für seine Pläne gefunden hat, so glauben viele tschechische Geistliche, der Undank wäre doch zu schreiend, wenn er jetzt seine Hand zu einem Kulturkampf bieten würde. Der Engländerin Miß Flatcher gegenüber erklärte er, die Katholiken würden in der Republik das haben, was sie sich selbst zu erhalten wüßten. Einer Abordnung von 300 Katholiken aus Böhmen und Schlesien, welche zum Protest gegen die angeblich aus Wohnungsmangel beschlagnahmten Klöster bei ihm erschienen waren, erklärte er, er wolle in Verbindung mit der Regierung alles mögliche tun, um in dieser Frage den Wünschen der Katholiken entgegenzukommen. Tatsache ist jedoch, daß die Regierung teils durch ihre passive, konnivente Haltung, teils durch aktives Eingreifen den kulturkämpferischen Bestrebungen weitesten Vorschub leistet. Masaryk selbst erklärte in seinem Antwortschreiben auf den Protest des böhmisch-mährischen Episkopates wegen der kirchen-

feindlichen Maßregeln der Prager Politik, daß er für die Trennung von Kirche und Staat nach amerikanischem Muster sei, und, echt freimaurerisch, daß er „durch die Trennung der Kirche vom Staat und durch die Emanzipation von der Politik“ „die Hebung der Moral erzielen möchte“. Die Regierung fördert in jeder Weise die von der Tochter Masaryks protegierte Heilsarmee, zu deren Gunsten die Mönche des ältesten böhmischen Klosters Brewnow bei Prag aus ihrer Heimstätte verdrängt werden. Die klar zutage liegende Taktik der Prager Tagesgewaltigen ist diese: Wo die noch christlich fühlende Bevölkerung sich auflehnt, dort wird scheinbar nachgegeben und abgeleugnet, damit die Aufmerksamkeit der Fremden nicht geweckt wird; wo aber das Volk schweigt, da wird schnell und rücksichtslos zugegriffen, und, trotz aller Zusagen des Friedensvertrages, Schritt für Schritt alles Katholische aus dem Wege geräumt. Das engbrüstige Staats- und Nationalkirchentum, von den politischen Logengewaltigen, in deren Hand die Geschicke des neuen Tschechenstaates ruhen, in jeder Weise begünstigt und gefördert, erhebt sich gegen die Weltkirche. Nachdem die Niederreißung der altehrwürdigen Marienſäule auf dem Altstädter Ring, die freilich das Unrecht begangen hatte, nach der Schlacht am Weißen Berge errichtet worden zu sein, den Auftakt gegeben, folgten die Stürme gegen die Abtei Emaus und die Verdrängung von großen Frauenklöstern aus Prag, wogegen sich in löblicher Weise die Kunstsektion der tschechischen Jednota wehrte, nachdem ein halbes Jahr vorher ihr Führer Zahradnik in so unkluger Weise gegen die Klöster scharf gemacht hatte. Es folgte die Einführung der Zivilehe und die Aufhebung des Zölibates der Priester als Ehehindernis. Dann die Abschaffung des Religionsunterrichtes, wo jedoch der sozialdemokratische Unterrichtsminister Habermann durch den Unmut der christlichen Bevölkerung gezwungen wurde, seinen Erlaß am 11. August 1919 für den Bereich des ganzen Staates für die Schüler vom 7. bis 12. Lebensjahre aufzuheben, außer wenn die Eltern selbst, unter Nachweis ihrer Konfessionslosigkeit oder ihres abweichenden Bekenntnisses, um Befreiung ansuchen; für die Slowakei mußte Habermann am 29. August den Religionsunterricht als Pflichtfach für alle Klassen und Konfessionen wiederherstellen. Weiter wurden Kreuz und Gebet in der Schule der Willkür religionsloser Lehrer preisgegeben. Die Kipa behauptet, in den Schulen der Slowakei sei statt des katholischen Grußes „Gelobt sei Jesus Christus“ der Gruß vorgeschrieben: „Gelobt sei Präsident Masaryk!“ Es wurde der Versuch gemacht, an Stelle des Festes des heiligen Johannes von Nepomuk ein Husfest einzuführen, ein waschechter Kanzelparagraph als Vorläufer einer radikalen Trennung zwischen Kirche und Staat nach französischem Muster wurde eingeführt und in jeder möglichen Weise an der vollen Entchristlichung des öffentlichen Lebens gearbeitet. Die Proteste des Episkopates, der tschechischen und deutschen Geistlichkeit und zahlreicher katholischer Laiendeputationen und Volksversammlungen zwangen die Kulturkämpfer, ihren Eifer wenigstens für den Augenblick etwas zu mäßigen. Ganz besonders aber trug dazu die immer gefährlicher werdende Wendung unter den Slowaken bei; die Nichteinhaltung des Paktes von Pittsburg, die Tschechisierung und Hussitisierung des Volkes, hat die Slowaken zu der Losung gedrängt: Lieber mit dem Teufel, als mit den Tschechen! Auch sie sprechen heute, wie Zahradnik sich vor dem November 1918 ausdrückte, „damit die Welt es höre“; sie machen die slowakische Frage zu einer europäischen oder vielmehr internationalen Frage, indem sie von den Vätern der tschechischen Republik in Paris, London und Washington ihr Recht begehren und bereits eine ostslawische Nationalrada mit dem Sitze in Polen, nach dem Muster des früheren tschechischen Nationalausschusses in Paris, geschaffen haben. Trotz aller ernsten Warnungszeichen sind die Kulturparagraphen in der neuen Verfassung des tschechischen Staates bedenklich genug ausgefallen. Nach § 119 ist der Oeffentliche Unterricht so einzurichten, „daß er den Ergebnissen der

wissenschaftlichen Forschung nicht widerspricht", wozu selbst Kramarsch bemerkt: „Sie sind stolz darauf, daß Sie die Autorität des Glaubens gestürzt haben und im § 119 verlangen Sie, daß der Unterricht nicht im Widerspruch mit den Ergebnissen der Forschung stehen darf. Wie Sie dies aber durchführen wollen, weiß ich nicht. Ich weiß nicht, ob unser Ministerium für Unterricht und nationale Kultur jeden Monat die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung mitteilen wird. Es wird wieder nur ein schönes Wort sein, wie so vieles bei uns. An Stelle des Absolutismus und der Autokratie der Kirche führen Sie den Autokratismus der Parteien ein. An Stelle der kirchlichen Dogmen treten die Dogmen der Parteien und ihrer Sekretariate. Sie vertrauen nur auf die unerfahrene Jugend, die den Schlagworten nachläuft und ihren Führern noch glaubt." § 120 „gestattet die Errichtung von privaten Unterrichts- und Erziehungsanstalten nur in den Grenzen der Gesetze. Der Staatsverwaltung steht die oberste Führung und Aufsicht über jeden Unterricht zu"; ob dabei für konfessionelle Anstalten noch Licht und Luft bleibt, wird davon abhängen, wie weit die Katholiken den durch „die Gesetze" gelassenen Spielraum sicherzustellen und auszudehnen vermögen. Nach § 121 sollte ursprünglich „das Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf Grundlage der Kirchenautonomie mit Rücksicht auf die Staatsinteressen durch besondere Gesetze geregelt werden", das konnte noch auf eine Trennung von Kirche und Staat gedeutet werden, aber nach amerikanischem Muster, ohne das Recht des Staates in das innere Leben der Kirche einzugreifen; durch Mobilisierung der Gasse brachten die Freidenker den bereits angenommenen Artikel zu Fall, an seine Stelle trat der farblose Artikel: „Die Freiheit des Gewissens und des religiösen Bekenntnisses wird garantiert." § 122 bestimmt, daß „niemand weder direkt noch indirekt zur Teilnahme an einer Religionsübung gezwungen werden darf mit Vorbehalt der aus der Vaterschafts- oder Vormundschaftsgewalt fließenden Rechte"; die ursprüngliche Fassung lautete: „Wer das 14. Lebensjahr erreicht hat, kann frei über sein religiöses Bekenntnis verfügen und darf nicht zur Teilnahme an religiösen Uebungen gezwungen werden."

Der kulturpolitische Barometer im neuen Tschechenstaat steht auf Sturm; wie sich die Dinge bis jetzt anlassen, ist der neue, noch in keiner Weise gefestigte, von dem unheimlich anwachsenden Sowjetkommunismus bedrohte, durch nationale Zerrissenheit gelähmte Staat in sehr ernster Gefahr, von den Wogen noch eher verschlungen zu werden als die Kirche. Das kirchliche Schisma selbst ist bedauerlich, aber es führt eine Scheidung der Geister herbei; den Ballast einmal ausgeworfen, wird die tschechische Kirche leichter und sicherer fahren. In der festen Verbindung mit Rom liegt ihr Heil. Sie herzustellen, ist die große und lohnende Aufgabe, die des neuen, tatkräftigen Prager Erzbischofes Dr Kordatsch und des Prager Nuntius Micara wartet.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-De.)

Missionsbericht.[1])

1. Asien.

Vorderasien. Die Nachrichten aus der asiatischen Türkei lauten immer betrübender. Der türkische Nationalismus hat den Kampf gegen die Zerstückelung des Reiches aufgenommen und den englischen und französischen Besatzungstruppen wiederholt empfindliche

[1]) Wegen Raummangel müssen die Missionsberichte in Zukunft stark gekürzt werden. Die Red.

Schlappen beigebracht. In einzelnen Gebieten ist der Heilige Krieg proklamiert worden und Hunderte von Räuberbanden ziehen in Palästina und Syrien herum und bedrohen und zerstören alles, was sich in den Weg stellt. Der für Palästina ernannte jüdische Gouverneur muß vorläufig in Kairo verbleiben, da ihm 100 Banden den Weg nach Jerusalem versperren und die englische Regierung außerstande ist, gegen die Araber aufzukommen.

In Kleinasien richtet sich der Haß der Nationalisten hauptsächlich gegen die Schützlinge der Verbandsmächte, die Armenier und Griechen. Armenien, über das keine der Mächte das Protektorat übernehmen will, ist wieder zum Teil von türkischen Truppen besetzt und das Morden geht trotz aller papierener Proteste der Entente weiter. Auch aus Zilizien werden Armeniermetzeleien großen Umfanges gemeldet. Bewahrheitet sich die Meldung von einem Einbruche der russischen Bolschewiken nach Armenien und einem dauernden Zusammenarbeiten der arabischen Banden mit den Türken, dann ist wohl für die christlichen Völker im Kaukasus die Entscheidungsstunde gekommen.

Ein offizieller Hilferuf des Patriarchen von Armenien an die Bischöfe Frankreichs zeigt, welche Verheerungen der Glaubenshaß der Türken in Armenien angerichtet. Nach ihm wurden ermordet: 10 armenische katholische und 37 gregorisch-armenische Bischöfe, 700 gregorisch-armenische Priester und 100.000 katholische (unierte) und 750.000 gregorische (nicht unierte) Christen. Rechnet man die Opfer der letzten Metzeleien in Marasch, Smyrna und anderen Städten, die Verluste der Maroniten im Libanon, der Chaldäer in Mesopotamien u. s. w., so hat man einen schwachen Begriff von den Leiden der Christen im Lande unseres einstmaligen Verbündeten.

Die Augustiner von der Himmelfahrt Mariä haben ihre Tätigkeit in Ismid, Eskir Schehir, Konkah und Brussa wieder aufgenommen; die Schulen sind vorläufig noch schwach besucht.

Von anderen Missionen liegen keine Berichte vor.

Vorderindien. Die Uebergabe der Mission von Assam an die belgischen Jesuiten ist, wie der hochwürdigste Präfekt berichtigt, noch keine definitive. Die Propaganda steht noch immer mit den deutschen Salvatorianern in offiziellem Verkehre.

Aus **Bombay** melden die „Kathol. Missionen", daß die 9 in Khandala internierten deutschen Jesuitenmissionäre in Freiheit gesetzt worden seien, und daß auch von den Missionären jüngeren Alters 1 Pater und 2 Brüder (darunter der Kathkarimissionär Bruder Zimmer) bleiben dürfen. Die deutschen Schwestern — ungefähr 150 — genießen ebenfalls volle Freiheit.

Die Ersatzmissionäre aus Amerika scheinen noch immer auf ihre Pässe zu warten.

Madras hat im Jahre 1918 481 Taufen von Erwachsenen zu verzeichnen und zählt jetzt 56.620 Katholiken.

Von verschiedenen Missionsberichterstattern wird die Lage der deutschen Missionen in der letzten Zeit ein bißchen optimistischer beurteilt: möchten ihre Hoffnungen wenigstens in den so bedrohten Missionen Indiens in Erfüllung gehen.

Hinterindien. Die bisher zum Vikariate Batavia gehörige Insel Celebes in Niederländisch-Indien ist zu einer selbständigen Präfektur erhoben und den Missionären vom Heiligen Herzen Jesu übergeben worden.

China. Papst Benedikt XV. hat den Vorschlag des Bischofes Regnaud von Ost-Tschekiang, nach dem, ähnlich wie es bei Seminaristen schon geschieht, Wohltäter für den Unterhalt eines einheimischen Priesters geworben werden sollen, gutgeheißen und als erster einen Betrag von 50.000 Lire hinterlegt, aus dessen Zinsen der erste dieser Missionäre, der den Ehrentitel „Missionär des Papstes" führen soll, seinen Unterhalt beziehen wird.

Der päpstliche Visitator De Québriant hält schon fleißig in den verschiedenen Teilen des Reiches Konferenzen ab. Erfreulich ist, daß dabei die Vorschläge Professor Schmidlins volle Würdigung und Berücksichtigung finden.

Die im Jahre 1918 errichtete amerikanische Mission (von Maryknoll) in Kwantung hat ihren Begründer und ersten Oberen, Thomas Peice, verloren.

Der irischen Missionsgesellschaft wurde vom Heiligen Stuhle ein Gebiet in Ost-Hupe zur Missionierung überwiesen. Hauptsitz der neuen Mission ist die Stadt Hangang am Zusammenfluß des Han mit dem Jangtseking, Hanku und Wutschang gegenüber. 16 Missionäre weilen bereits in ihrem Gebiete; bis Ende des Jahres soll die Zahl auf 36 bis 40 steigen.

Nach dem Vorgange protestantischer Missionsgesellschaften, die bereits seit längerer Zeit talentierte Jünglinge an evangelische Hochschulen des Auslandes senden, wollen nun auch die katholischen Bischöfe Zöglinge an katholische Schulen schicken. Den Anfang machten die Steyler, die mit Beginn dieses Schuljahres 6 katholische Studenten nach Nordamerika sandten.

Japan. Die finanzielle Lage der deutschen Franziskanermission hat sich so verschlechtert, daß die Unternehmungen auf das Allernotwendigste eingeschränkt werden mußten. Am meisten zu bedauern ist, daß auch die Katechisten bis auf vier entlassen wurden, was mit dem Stillstand der ganzen Missionstätigkeit gleichbedeutend ist. Die amerikanischen Sekten arbeiten mit großem Aufwand und fabelhaften Geldsummen.

2. Afrika.

Uganda. Am 6. Juni d. J. wurden 22 Märtyrer von Uganda der Ehre der Altäre teilhaftig. Das freudige Ereignis wurde mit Jubel aufgenommen und wird gewiß beitragen, den Eifer der Christen von Uganda noch zu erhöhen.

Die Berichte aus den Vikariaten Uganda und Obernil lauten überaus erfreulich. In einzelnen Teilen scheint sich das Wunder des Pfingstfestes zu erneuern, wie Bischof Streicher schreibt. Die Hungersnot des letzten Jahres hat zwar auch der Mission schwere Verluste an Menschenleben gebracht, aber nachdem die Lage sich einigermaßen gebessert, setzte die Bewegung zum Christentum sofort wieder ein.

Am 6. März fand in der Westminster-Kathedrale zu London die Abschiedsfeier der 8 für Uganda bestimmten Mill-Hiller-Missionäre statt, die auf alle Anwesenden einen tiefen Eindruck machte.

Ostafrika. Bischof Spreiter O. S. B. ist mit seinem deutsch-österreichischen Missionspersonale von der englischen Regierung ausgewiesen worden. Das Missionsgebiet dürfte vorläufig in die Verwaltung der Weißen Väter übergehen, die schon seit mehreren Monaten im Vikariate tätig sind.

Bezüglich der Rückkehr der Steyler Missionäre nach Mosambik scheint eine Verzögerung eingetreten zu sein. Die religiösen Verhältnisse dieser portugiesischen Provinz sind trostlos. Nach einem Berichte sollten im ganzen Lande nur 17 Priester sein, von Ordensleuten nur portugiesische Franziskaner. 11 Stationen, 5 Pfarreien und zahlreiche Schulen mußten im letzten Jahre geschlossen werden, und da zögert man noch, hilfsbereite Missionäre zuzulassen.

Südwestafrika. Die Missionen der Mariannhiller schreiten wieder rüstig vorwärts, nachdem die Kriegseinschränkungen aufgehoben wurden.

Für die Missionen der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis im einstigen Deutsch-Südwestafrika ist bereits eine Hilfstruppe in Deutschland bereitgestellt. Sobald das Geld zur Deckung der Reisekosten beisammen ist, können die Missionäre die Reise antreten.

Der Apostolische Vikar von Oranje-Fluß hat im Gebiete von Possader zwei Stücke Land angekauft, um dort demnächst eine neue Mission zu errichten. Die Auslagen für die nötigen Bauten werden auf 25.000 Franken berechnet.

Kamerun. Nach einer Zusammenstellung in „Stern von Afrika" kann die missionarische Tätigkeit der Pallottiner in Afrika auf zirka 60.000 Negertaufen berechnet werden. Bei ihrer Ankunft in Kamerun im Jahre 1895 fanden die Missionäre 643 Katholiken vor; bei ihrer Vertreibung im Jahre 1915 zählte man 54.458 Getaufte und 24.545 Katechumenen. Auf Fernando Poo wurden am Ende der Kriegsjahre noch 5708 Eingeborene getauft, so daß die Gesamtzahl 60.000 übersteigt, die Zahl der lebenden Christen betrug Ende 1915 41.541. Die Getauften verhalten sich, wie die französischen Missionäre immer wieder versichern, musterhaft.

Die Christen der Sittander-Mission von Adamaua sind, wie der Apostolische Präfekt Shanahan von Südnigeria in seinem Berichte an die Propaganda lobend hervorhebt, ihrem Glauben treu geblieben, trotzdem sie fünf Jahre ohne Priester waren.

3. Amerika.

Vereinigte Staaten. Die im September v. J. in Washington abgehaltene Bischofskonferenz hat sich auch eingehend mit der Missionsfrage beschäftigt und einen aus fünf Kirchenfürsten bestehenden Ausschuß gewählt, dem die gesamte Missionsarbeit in den 101 Diözesen der Vereinigten Staaten unterstehen soll. Den Bischöfen stehen mehrere Ausschüsse, die sich aus Vertretern der Missionsgesellschaften, der Hauptvereine u. s. w. zusammensetzen, als beratende Organe zur Seite.

Wenn nur ein Teil des reichhaltigen Programmes in nächster Zeit durchgeführt wird, dann können unsere tapferen Missionäre, die während des Krieges so viel entbehren mußten, freudiger in die Zukunft blicken.

Genauere Angaben sind im Aprilheft der „Kathol. Missionen" zu finden.

Südamerika. Zur Einwanderung werden von Missionskennern die Staaten Kolumbien, Bolivia, Argentinien und Paraguay empfohlen. Kolumbien ist dermalen ein streng katholisches Land und katholische Einwanderer haben da für ihre religiöse Ueberzeugung nichts zu fürchten; in den übrigen Ländern herrscht Priestermangel, so daß auf eine geordnete Befriedigung der religiösen Bedürfnisse von Seite der dortigen Priester nicht gerechnet werden darf.

Die Mission der Inseln St. Andrew und Old Providence im Karibischen Meere weist für das Jahr 1918 8 Taufen von Erwachsenen und 33 Taufen von Kindern auf.

4. Australien und Ozeanien.

Die neueste kirchliche Statistik für Australien beziffert die dortigen Katholiken auf 1,094.116. Sie verteilen sich auf die verschiedenen Gebiete und Länder folgendermaßen: New-South-Wales 400.859, Viktoria 286.433, Queensland 107.000, South-Australien 60.238, West-Australien 47.100, Tasmanien 32.000, Neu-Seeland mit seinen aufblühenden Missionen zählt 152.008 und das Apostolische Vikariat von Neu-Guinea 7878 Katholiken. Das kirchliche Gebiet ist eingeteilt in 740 Verwaltungsbezirke mit 2154 Kirchen, 1063 Welt- und 387 Ordenspriestern, 689 Laienbrüdern und 7848 Schwestern. Die Kirche Australiens besitzt vier große Seminarien. Apostolischer Delegat ist Msgr. Cattaneo. Die Hierarchie zählt 7 Erzbischöfe, 22 Bischöfe, 7 Apostolische Vikare und einen Abt „nullius" von New-Norcia.

Die deutsche Pallottinermission von Beagle-Bay arbeitet unter großen Schwierigkeiten, wurde aber in ihrer Tätigkeit von Seite der Regierung nicht behindert.

Die Pastorierung der Marshallinsulaner wurde nach Vertreibung der deutschen Hiltrupper-Missionäre durch die Japaner von den Missionären der Gilbertinseln übernommen.

Die Steyler in Neu-Guinea, die Hiltrupper auf Neu-Pommern und die Maristen auf Samoa, wurden bisher in ihrer Tätigkeit nicht gestört, die Regierung Australiens scheint den deutschen Missionären vorurteilsfreier gegenüber zu stehen als andere Regierungen.

5. Europa.

Irland. Das Missionskolleg zu Dalyan-Park in Galway, das gleich bei der Eröffnung einen solchen Andrang aufwies, daß nur ein Achtel der Bewerber aufgenommen werden konnte, hat zu Kildysant am Shannon in der Grafschaft Clark ein großes Besitztum erworben, in dem die Vorbereitungsklasse und das Noviziat untergebracht werden sollen.

Italien. Das im Jahre 1889 gegründete, bisher aber wenig bekannte Werk des heiligen Petrus zur Heranbildung einheimischer Priester in den Missionsländern soll über ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Vaters Benedikt XV. neu organisiert und dem Vereine der Glaubensverbreitung und dem Kindheit-Jesu-Vereine gleichgestellt werden.

Oesterreich. Der Xaverinusverein macht erfreuliche Fortschritte. Seit Beginn dieses Jahres ist die „Weltmission der katholischen Kirche" (österreichische Ausgabe) in die Verwaltung des Vereinsvorstandes in Wien übergegangen.

Sammelstelle: Bisher ausgewiesen: 49.274 K 41 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Durch Pfarramt Ranariedl von Johann Weiß zum Loskaufe und zur Taufe eines Heidenkindes 30 K. Pfarramt Haigermoos, O.-Oe., 70 K für Missionen. P. Bernard Grüner O. S. B. Stift Lambach 80 K für Missionen.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 49.454 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Apostolische Vikare und Präfekten der Missionsgebiete können einen „Vicarius Delegatus" mit den Befugnissen eines Generalvikars bestellen.) Ein Schreiben der Propaganda an alle Apostolischen Vikare und Präfekten der Missionsgebiete vom 8. Dezember 1919 eröffnet, daß mit ausdrücklicher Genehmigung des Papstes künftighin auch die Ordinarii Missionum, also die Apostolischen Vikare und Präfekten der Missionsdistrikte, für ihr Jurisdiktionsgebiet einen Stellvertreter zur Ausübung ihrer gesamten bischöflichen Jurisdiktionsgewalt mit den Rechtsbefugnissen, welche can. 368 den Generalvikaren gibt, und den in den can. 366 bis 371 umschriebenen Amtspflichten bestellen können. Derselbe führt den Titel „Vicarius Delegatus" und ist wohl zu unterscheiden von dem im can. 309 erwähnten Pro-Vikar, bezw. Pro-Präfekten, mit dem er auch nicht der Person nach identisch zu sein braucht. — Damit hat can. 198

des neuen Gesetzbuches insofern eine Ergänzung erfahren, als nunmehr unter die „Ordinarii" im Sinne des kanonischen Rechtes auch diese „Vicarii Delegati" der Missionsdiözesen einzureihen sind.
(A. A. S. XII, 120.)

(Das Meßprivilegium für schwachsichtige Priester und die drei heiligen Messen zu Allerseelen und Weihnachten.) Die Ritenkongregation erklärte unter dem 26. Jänner 1920: Solche Priester, die wegen Augenschwäche oder aus anderen Gründen vom Heiligen Stuhle die Erlaubnis haben, täglich die heilige Messe nach dem Formular einer Votiv- oder Seelenmesse zu zelebrieren, können zu Allerseelen dreimal dieselbe Missa quotidiana defunctorum und zu Weihnachten dreimal dieselbe Votivmesse nehmen; unter Einhaltung der sonstigen für diese Tage erlassenen Zelebrationsvorschriften.
(A. A. S. XII, 122.)

(Die Diözese Trient dem Heiligen Stuhle unmittelbar unterstellt.) Ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 24. Februar 1920 löst die Diözese Trient aus dem Metropolitanverbande des Erzbistums Salzburg, dem sie seit 1825 angehörte, und erklärt sie als unmittelbar dem Heiligen Stuhle unterstellt. (A. A. S. XII, 114.)

(Heiligsprechungen.) Am Christi-Himmelfahrtstage (13. Mai 1920) wurde mit der herkömmlichen Feierlichkeit die Kanonisation des seligen Gabriel aus der Kongregation der Passionisten und die der seligen Maria Margareta Alacoque, am Sonntag darauf die Kanonisation der seligen Johanna d'Arc (Jungfrau von Orleans) vollzogen. (A. A. S. XII, 114 s.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

*I. **(Aufhören der sachlichen Ablässe.)** Wann geweihte Andachtsgegenstände die Ablässe verlieren, ist im Can. 924, § 2, ganz klar ausgedrückt: „Indulgentiae coronis aliisve rebus annexae tunc tantum cessant, cum coronae aliaeve res prorsus desinant esse vel vendantur" (die Ablässe, die mit Rosenkränzen oder anderen Gegenständen verbunden sind, hören *nur dann* auf, wenn die Rosenkränze oder sonstigen Gegenstände durchaus zugrunde gehen oder verkauft werden). Der Ausdruck „nur dann" zeigt deutlich, daß alle Gründe, die den Verlust der sachlichen Ablässe bewirken, genannt und andere *früher* vorhandene Gründe beseitigt sind. Dazu sei folgendes bemerkt:

1. Der geweihte Gegenstand hört nicht durchaus zu bestehen auf, wenn *mehr* als die Hälfte von ihm übrig ist und nur der geringere Teil, z. B. der Rosenkranzperlen, erneuert wurde; wird ein Rosenkranz wiederholt ausgebessert, so können schadhafte Perlen

immer wieder durch andere ersetzt werden, aber jedesmal weniger als die Hälfte, so daß unter Umständen von den ursprünglichen Perlen, mit denen der Rosenkranz geweiht wurde, keine mehr vorhanden ist (Arregui, Summarium Theologiae Moral., 4. A. Bilbao 1909, Nr. 856). Da aber der Rosenkranz nur bruchstückweise, d. h. jedesmal zum geringeren Teil geändert wurde, ist er durch die neu hinzukommenden Perlen nicht wesentlich verändert worden, weil der Hauptbestandteil jedesmal der alte geblieben ist (Beringer, Die Ablässe 14. A., Paderborn 1915/16 I. S. 428); vgl. dazu Can. 734, § 2, wonach dem heiligen Oel wiederholt ungeweihtes beigefügt werden darf, aber jedesmal weniger als noch geweihtes vorhanden ist.

Da beim Rosenkranz die Ablässe mit den Perlen und beim Kruzifix mit dem Bilde des Gekreuzigten verbunden sind, so kann der Rosenkranz neu gekettet oder das Christusbild auf ein anderes Kreuz befestigt werden *ohne* Verlust der Ablässe; das galt auch schon bisher (Decr. Auth. S. C. Indulg. Nr. 281 zu 6; Beringer a. a. O. I. S. 427, 452; Mocchegiani, Collectio Indulgentiarum Nr. 648; Arregui, ebendort u. s. w.)

Die Ablässe hören aber auf, wenn z. B. bei einem Kruzifix das Bild des Gekreuzigten in zwei Teile zerbricht oder wenn auf einmal mehr als die Hälfte der Rosenkranzperlen verloren ginge, weil das eine wesentliche Veränderung wäre (Arregui, ebendort).

2. Ferner gehen die Ablässe verloren, wenn der geweihte Gegenstand verkauft wird. Wenn man jedoch den Gegenstand beim Verkäufer bestellt und durch ihn weihen läßt, ist der Gegenstand bereits vor der Weihe verkauft, auch wenn er erst beim Empfang bezahlt wird (Ablaßkongr. 10. Juli 1896 1, ASS. 29, 320). Man kann also in Zukunft geweihte Gegenstände auch *nach* dem Gebrauch ohne Gefährdung der Ablässe andern schenken oder zum Gebrauch leihen oder ein Almosen dafür annehmen (Arregui, ebendort; Ferreres, Compend. Theol. Moral. 10. A., Barcelona 1919, II. Nr. 803 und Epitome Compend. Theol. Moral. 2. A., Barcelona 1919, Nr. 845 IV.) vgl. Beringer I. S. 431, Anmerk. 1; alles dies ist nämlich *kein* Verkauf.

3. Mit diesem Sachverhalt ist die abweichende Darstellung in der Linzer Quartalschrift (1920, 315 bis 317) unvereinbar. Der geschätzte Verfasser Peter Al. Steinen S. J. (der Fortsetzer des „Beringer") führt im Widerspruch zu dem Ausdruck „die Ablässe hören *nur dann* auf" früher geltende Gründe für den Verlust der sachlichen Ablässe an, namentlich daß die Ablässe nach dem Gebrauch oder nach der Besitznahme dem Gegenstand und Eigentümer zugleich anhaften und daher aufhören, sobald der Besitzer wechselt. Das war *früher* ganz richtig, ist *jetzt* aber nichtig, wie oben gezeigt wurde. Den Uebergang zur Neuregelung bildete die Bestimmung Pius X., daß die immerwährenden Sterbekreuze (Totiesquoties-Kruzifixe) *unabhängig* von ihrem Eigentümer den Sterbeablaß vermitteln,

während früher nur der Eigentümer sie den Sterbenden reichen konnte und die Abläſſe bei ſeinem Tode erloſchen (Beringer I. S. 444 bis 446). So iſt es nun mit allen Ablaßgegenſtänden; die Abläſſe ſind unabhängig vom Eigentümer und gehen nur verloren, wenn die Gegenſtände durchaus aufhören zu beſtehen oder verkauft werden.

Roma 15, Via Pettinari 57. P. Franz X. Hecht.

*II. **(Wechſel der Oberinnen in weiblichen Ordensgenoſſenſchaften.)** In vielen weiblichen Ordensgenoſſenſchaften war bisher der Wechſel der Oberinnen nach Ablauf einer beſtimmten Amtszeit in den Statuten nicht vorgeſehen und ſo wurden häufig die einmal ernannten Hausoberinnen ſolange in ihrem Amte belaſſen, bis wichtige Gründe oder der Tod eine Aenderung brachten. Nach dem Inkrafttreten des neuen Kodex ſoll nun auch da ein Wechſel eintreten. Da das aber manchmal Schwierigkeiten macht, ſo wurde folgender „Ausweg" vorgeſchlagen: Nach Ablauf der drei- bis ſechsjährigen Amtsperiode wird die bisherige Oberin nicht mehr offiziell als Oberin ernannt, bleibt aber an derſelben Stelle mit denſelben Befugniſſen wie früher, bis ſoviel Zeit verſtrichen iſt, daß ſie wieder offiziell in demſelben Hauſe zur Oberin ernannt werden kann. Iſt dieſes Vorgehen erlaubt?

Es iſt kein Zweifel, daß da eine Umgehung des Can. 505 vorgeſchlagen wird, die gegen das Recht verſtößt und unerlaubt iſt. Denn erhält die bisherge Oberin wirklich alle Befugniſſe, die der Hausoberin zuſtehen, ſo hat ſie eben jenes Amt inne, das Can. 505 auf drei, beziehungsweiſe ſechs Jahre beſchränkt. Sie länger zu belaſſen, iſt ein offenliegender Verſtoß gegen die Beſtimmung des Kanons, auch wenn man ſie nicht mehr Oberin betitelt oder offiziell zur Oberin beſtellt.

Aber könnte man ſich nicht ſo behelfen, daß man der bisherigen Oberin nur einen Teil der bisherigen Befugnis gibt, ſo daß ſie dann in der Zwiſchenzeit doch eigentlich nicht Oberin iſt? Auch das verſtößt gegen das Recht. Denn einmal haben die höheren Obern oder Oberinnen nicht das Recht, die Amtsbefugniſſe der Hausoberin ganz nach ihrem Belieben zuzuſtutzen. Wenn auch die Hausoberin keine jurisdictio ordinaria hat, die im Recht genau abgegrenzt wäre, wie etwa die jurisdictio ordinaria des Generalvikars oder Biſchofs, ſo ſetzen doch alle Ordensſtatuten (wenigſtens die neueren) und ſetzt beſonders Can. 502 voraus, daß die Amtsbefugniſſe der Hausoberin etwas Beſtimmtes ſeien: Can. 502 ſagt nämlich: alii superiores ea (potestate) gaudent intra fines muneris sui. Es iſt alſo mit der Ernennung zum Amte auch ſchon, ähnlich wie bei der jurisdictio ordinaria, ein beſtimmter Kreis von Befugniſſen gegeben, den die höheren Oberinnen nicht nach Belieben einſchränken können. — Ferner hätten wir dann ſtreng genommen ein Ordenshaus ohne Oberin. Das iſt wieder offenbar gegen das Recht. Denn wenn

Can. 508 für die Hausoberinnen Residenzpflicht vorschreibt, also eine längere Abwesenheit der Hausoberin von ihrem Hause und Vertretung durch eine Vikarin verbietet, so will er offenbar noch weniger, daß gar keine Hausoberin und nur eine Vertreterin derselben da sei. Ferner verlangt Can. 516 die Bestellung einer oeconoma localis für jedes Haus und gestattet nur, wo es notwendige Gründe fordern, daß die Hausoberin selbst dieses Amt führe. Da wird offenbar vorausgesetzt, daß jedes Haus zum wenigsten doch eine Hausoberin habe.

Es ist also auch dieser Ausweg nicht gangbar und es bleibt nichts anderes übrig, als überall den Wechsel der Oberinnen nach drei- bis sechsjähriger Amtsdauer durchzuführen. In der relatio status, die Can. 510 alle fünf Jahre vorschreibt, ist auch Frage 76 zu beantworten, die lautet: Wird das Gesetz über den nach bestimmter Frist vorzunehmenden Wechsel der Oberinnen getreu befolgt? Hat man Dispensen von diesem Gesetze erhalten, wie oft und von welcher Autorität? — Es hat übrigens auch die Erfahrung gezeigt, daß der regelmäßige Wechsel für jede Ordensgenossenschaft eine wahre Wohltat ist und es ist daher kein Grund, Bedenken gegen diesen Wechsel zu haben und auf umgangbare Auswege zu sinnen.

Linz. Dr J. Grosam.

III. **(Asketik und Pastoral.)** Seit längerer Zeit gebrauchen einzelne asketische Schriftsteller von der Mutter Gottes den Ausdruck „corredemptrix", „Miterlöserin". Doch ist der Gebrauch dieses Ausdruckes über engere Kreise nicht hinausgedrungen.

Bei der Frage über die Zulässigkeit solcher und ähnlicher Ausdrücke muß man dieselben von einem dreifachen Standpunkte aus prüfen:

1. Was bestimmt diesbezüglich die kirchliche Obrigkeit?

2. Wenn keine obrigkeitliche Bestimmung vorliegt, was sagen die Dogmatiker?

3. Wenn sie vom dogmatischen Standpunkte aus einwandfrei sind, wie beurteilen sie die praktischen Seelsorger und die Pastoraltheologen?

Der Ausdruck corredemptrix ist bisher niemals ausdrücklich gebilligt worden; doch ist in den A. A. S. 1913, S. 364 (Quartalschrift 1916, S. 909) ein Dekret des s. Officium vom 26. Juni 1913 angeführt, welches den frommen Gebrauch lobt, mit der Nennung des Namens Jesu auch den glorreichen Namen seiner Mutter zu verbinden; und bei dieser Gelegenheit gibt genanntes Dekret Unserer Lieben Frau den Beinamen corredemptrix.

Damit ist in wünschenswerter Weise angedeutet, daß gegen diesen Ausdruck keine Bedenken dogmatischer Art vorliegen. Ferner ist dieser Ausdruck an genannter Stelle in einer Weise gebraucht — nämlich als Begründung für die Belobung des besprochenen Gebrauches —, daß die Anwendung dieses Titels selber auch belobt erscheint.

Es bleibt also nur noch die Frage zu beantworten, wie sich der Seelsorger und der Pastoraltheologe gegenüber der Verbreitung dieses Titels Unserer Lieben Frau zu verhalten habe.

Da ist nun freilich zunächst die Vorfrage zu beantworten, ob denn die Pastoral überhaupt noch etwas zu sagen habe, wenn ein solcher Titel obrigkeitlich als dogmatisch einwandfrei bezeichnet wurde.

Diese Vorfrage ist berechtigt und muß beantwortet werden!

Am 13. Jänner 1875 wurde von der S. C. J. ein Verbot aus dem Jahre 1859 bezüglich einer neuen Darstellung der Mutter Gottes erneuert und dieser Verboterneuerung folgende Mahnung beigefügt:

„Mandavit praeterea Eadem Sanctitas Sua per huiusmodi publicationem monendos esse alios, etiam scriptores, qui ingenia sua acuunt super iis aliisque id genus argumentis, quae novitatem sapiunt, ac sub pietatis specie, insuetos cultus titulos, etiam per ephemerides promovere student, ut ab eorum proposito desistant; ac perpendant periculum, quod subest, pertrahendi fideles in errorem etiam circa fidei dogmata, et ansam praebendi religionis osoribus ad detrahendum puritati doctrinae catholicae ac verae pietati."

Es ist hiemit gesagt, daß nicht bloß eine etwaige dogmatische Abirrung ein Grund ist zur Unterlassung neuer Titeleinführungen, sondern daß die Ungewohntheit neuer Andachten und Titel selbst ein Gegenstand sei, vor dem gewarnt werde, und zwar mit Anführung zweier Gründe dieser Warnung; diese sind erstens die Gefahr von Mißverständnissen, welche die Gläubigen irreführen könnten; und ferner die Gefahr, daß Glaubensfeinde die Reinheit der Lehre und die wahre Frömmigkeit in der katholischen Kirche herabsetzen.

Diese im Jahre 1875 ausgesprochene Warnung ist am 27. Mai 1891 beim Verbot eines neuen Titels in der Herz-Jesu-Verehrung erneuert worden und im Jahre 1914 (Linzer Quartalschrift 1914, S. 739), also erst vor sechs Jahren, erfolgte eine neuerliche Einschärfung dieser Bestimmungen.

Die Pastoraltheologie hat also ein Recht, sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen, da diese angeführten wiederholten und ernsten Mahnungen einerseits ein Beweis sind, daß diese ungesunde Neuerungs- und Erfindungssucht noch immer nicht erloschen ist, und anderseits bestätigen, daß es seelsorgliche Pflicht ist, bei der versuchten Einführung neuer Andachten und neuer Titel alles das zu meiden, was mißverständlich ist und den Gegnern einen Anlaß bietet zu Angriffen auf die katholische Kirche.

Manche Andachtsformen und manche Titel werden in verschiedenen Kirchenprovinzen verschieden zu beurteilen sein. Nehmen wir nun an, daß die Verehrung der Mutter Gottes unter dem Titel corredemptrix in romanischen Ländern einen seelsorglichen Gewinn bedeute! Wie steht es aber diesbezüglich in jenen Ländern, in welchen neben Katholiken auch viele Protestanten wohnen?

Ist dieser Titel für die Gläubigen in diesen Ländern eine Gefahr zu Mißverständnissen oder nicht?

Bietet er den Glaubensfeinden einen Anlaß zu Angriffen auf die Kirche oder nicht?

Das ist nun noch zu prüfen!

Durch die Bezeichnung corredemptrix ist nichts geändert an der Lehre der Kirche, daß die Mutter Gottes alle Gaben der Natur, der Gnade und der Glorie nicht aus sich selbst besitzt, sondern nur von Gott dem Herrn erhalten hat; so ist sie z. B. unbefleckt empfangen „ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita.... et ideirco sublimiori modo redempta“ (Bulla „Ineffabilis“).

In Maria begegnen sich also zwei Beziehungen zum Erlösungswerke: Christus gegenüber ist sie subliomiori modo redempta, uns Menschen gegenüber corredemptrix. Wollte man einen neuen Titel erfinden, der diese **beiden** Beziehungen ausdrückte, — nun gut, erfindet! Dem Seelsorger wird dieser neue Titel, wenn er sprachrichtig und verständlich ist, erwünscht sein als ein Mittel, die Gläubigen über die Herrlichkeiten Mariens und insbesondere über ihre Stellung zum Erlösungswerke richtig zu belehren.

Bringt man aber einen neuen Titel, der diese Beziehung der Mutter Gottes nur **einseitig** ausdrückt, so wird die Seele vieler Zuhörer in Gefahr kommen, die andere Seite dieser Beziehung zu unterschätzen oder zu übersehen: Die Gefahr für die Reinheit des Glaubens ist dann tatsächlich vorhanden.

Das Wort corredemptrix scheint aber in der Tat nur die eine Seite der gemeinten Beziehung zu treffen!

Ist aber diese Gefahr, die des Mißverständnisses, vorhanden, so ist in unseren Ländern ganz von selbst auch die zweite Gefahr gegeben, die Gefahr von Angriffen auf die katholische Kirche von Seite der Glaubensfeinde. Hiebei sind Durchschnittsverhältnisse in Bezug auf geistige Begabung und religiöse Vorkenntnisse bei den Zuhörern vorausgesetzt. Unter besonders günstigen Verhältnissen werden die erwähnten Gefahren vielleicht nicht zu besorgen sein.

Weil aber so ein neuer Titel unter anderen Umständen, z. B. in romanischen Ländern, sich immerhin vielleicht seelsorglich nützlich erweisen kann, so werden wir den schönen Eifer derjenigen loben, welche unter dieser Voraussetzung dessen Gebrauch empfehlen.

Wir aber werden voraussichtlich erfolgreicher arbeiten, wenn wir das paulinische Wort gelten lassen: „alius sic, alius vero sic“ (1. Kor. 7. 7) und im religiösen Leben der Gläubigen zuerst für das Notwendige sorgen, dann erst für das Nützliche; und wenn wir im Nützlichen zuerst die unabsehbaren Schätze des Bewährten und Erprobten benützen und erst in zweiter Linie zu etwas Neuem greifen; und wenn wir bei der Einführung von neuen Sachen auf praktische Dinge bedacht sind, unnötigen Gefahren von Mißverständnissen und feindlichen Angriffen aber gewissenhaft vorbeugen.

Heiligenkreuz bei Baden.

Pastoralprofessor P. Matthäus Kurz O. Cist.

IV. **(Neue Bahnen für die Liturgik.)** Dr Beda Kleinschmidt O. S. M. in Düsseldorf bespricht in der „Theologischen Revue“, 16. Jg.,

Nr. 19/20 (31. Dez. 1917) in einem Aufsatze die liturgischen Aufgaben in Deutschland. Ueber Wunsch des Herrn Verfassers mache ich durch einen Auszug auf die Bestrebungen des hochwürdigen Dr P. Beda Kleinschmidt und seiner Mitbrüder aufmerksam.

Der Verfasser geht von dem niederen Stande der wissenschaftlichen Forschung in Liturgik in Deutschland aus. Adalbert Ebner hat im Jahre 1897 auf dem internationalen Kongreß katholischer Gelehrter zu Freiburg in einer Programmrede die großzügigsten Aufgaben und Ziele für die liturgisch-historische Forschung gesteckt. Leider ist von diesem Programm bis jetzt sehr wenig durchgeführt.

In die Fußstapfen Ebners trat der in Oberösterreich sehr gut bekannte Prälat Adolf Franz, der seine Gelehrsamkeit und pekuniäre Fähigkeit in den Dienst der Forschung stellte. (1909 Benediktionen im Mittelalter, 1912 Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau.) Der Tod A. Franz' ist für die Erreichung dieser Hochziele ein schwerer Verlust. P. Beda Kleinschmidt greift nun den Gedanken der liturgisch-historischen Forschung wieder auf und tritt mit seinem Programm in der „Theologischen Revue" vom 31. Dezember 1917 vor die Oeffentlichkeit.

Was will Dr Kleinschmidt? Ein Dreifaches.

1. Ein „Corpus liturgicum" schaffen, d. h. Herausgabe des in den Bibliotheken schlummernden liturgischen Handschriftenmaterials; 2. mit diesem „Corpus liturgicum" „müssen sodann Untersuchungen und Darstellungen aus dem Gebiete der Liturgik verbunden sein, die Beiträge zur Geschichte der Liturgik wären". 3. „Endlich muß ein Organ geschaffen werden, welches in Deutschland das Interesse für liturgisch-historische Studien stets wach hält und es gestattet, auch kleinere Funde und Forschungen den interessierten Kreisen leicht bekanntzugeben." „Die Vertreter der liturgischen Studien müssen also eine Zeitschrift erhalten, die etwa jedes Vierteljahr erscheint. Die Forderung ist eigentlich so selbstverständlich, daß man sich wundern muß, daß eine solche Zeitschrift nicht bereits existiert, besonders wenn man sich der zahlreichen historischen Zeitschriften für Wissensgebiete erinnert, die eine weit geringere Bedeutung für das gesamte kulturelle und religiöse Leben besitzen." Diese Zeitschrift würde auch das liturgische Leben der Gegenwart berücksichtigen. Ein für den Gottesdienst und die Liturgie begeisterter Klerus wird dann gewiß nicht teilnahmslos vorübergehen.

Die Zeitschrift für Liturgie wird, wie uns der hochwürdige P. Beda Kleinschmidt schrieb, nach seiner bestimmten Hoffnung bald erscheinen. Er hofft auch auf die Mitwirkung und Unterstützung von Seite des österreichischen Klerus. Bereits Ebner hat einen Appell an die großen Ordensfamilien gerichtet.

Dr Beda Kleinschmidt und seine Mitbrüder aus dem Franziskanerorden haben sich in den Dienst dieser Aufgabe mit ihrem Fleiß und tiefem Können gestellt. Jedoch verwahrt sich der Verfasser, daß die Durchführung seines Programmes reine Ordenssache sei. Vielmehr will er „durch Bekanntgabe des Planes den Zusammenschluß aller für li-

liturgische Studien interessierten Kreise". „Ja er richtet an alle Freunde liturgischer Studien die Bitte, durch Stellungnahme das große Unternehmen fördern und unterstützen zu wollen." „Für jeden Ratschlag bin ich dankbar." „Nur durch gemeinsame Arbeit ist es möglich, das Versäumte wieder einzuholen."

Gewiß müssen wir das Programm des Dr P. Beda Kleinschmidt dankbar begrüßen und es als eine Ehrenschuld betrachten, zur Ehre Gottes und für den uns so lieb und teuer gewordenen Gottesdienst mitzuarbeiten. Viele haben gewiß den Wunsch, neben und außer der vielen „liturgischen Kleinarbeit im Studium der Rubriken und Zeremonien, die nicht selten in kleinliche Pedanterie ausartet", die Liturgie vom großen, kulturell-religiösen Standpunkte zu umfassen. Für die ist das Programm Kleinschmidts hoffentlich die Erfüllung dieses langgehegten Wunsches. Nur ein Bedenken hege ich gegen das Unternehmen: der „allzu gelehrte" Standpunkt! Vielleicht verläuft gerade in dem Bedenken das seit drei Dezennien in Frage kommende Programm Ebners im Sande. Es sind zwei Extreme: hie kleinliche Rubrikenpedanterie — hie „liturgische Quellenpublikation" mit profundem philologischen und theologischen Wissen - hie Sakristei, hie Archiv! Und in der Mitte läge großzügiges Erfassen des Werdeganges unseres lieben Gottesdienstes und des ewigen unblutigen Opfers. P. Marian Eggerer.

V. **(Lukas 10, 7.)** Als der Heiland seine Heilsboten aussandte, gebot er ihnen: „In eadem autem domo manete edentes et bibentes, quae apud illos sunt". Die unbedingte Hingabe des Seelsorgers an sein Amt, welches alle andere Verpflichtung ausschließt (Luk. 10, 4), berechtigt ihn, seinen Unterhalt von denjenigen zu empfangen, zu welchen er von Gott, seinem Herrn, gewiesen worden. Doch es soll im Unterschied von pharisäischer Habsucht (Matth. 23, 14) bei Christi Boten nur einfach das Annehmen des Dargebotenen gestattet sein, unbedenkliches Annehmen, wenn es mehr, und wohlbegnügtes, wenn es wenig ist, was die dankbare Liebe gibt.

„Dignus est enim operarius mercede sua." Dem ausschließlichen Wirken für Christus kommt zweifacher Lohn zugute, der eine schon in dieser Zeitlichkeit, daß er den Seelsorger erhalte für die Fortsetzung der Arbeit, der andere drüben in der ewigen Heimat, daß er in der Auferstehung uns vergelte. Nichts anderes aber darf der Lohn in der Gegenwart in uns bewirken, als daß wir nach dem Zukünftigen starkmütiger trachten. Nicht darf somit der echte Seelsorger arbeiten, auf daß er in dieser Zeit Lohn hinnehme; er darf den Lohn nur darum nehmen, auf daß er seelsorglich zu arbeiten vermöge.

Zu dem Gebot gab der Heiland seinen Heilsboten aber auch ein Verbot: „Nolite transire de domo in domum." Er verbot ihnen, den Aufenthalt schnell zu wechseln, selbst wenn in dem erstgefundenen Hause manches unbequem und den gerechten Anforderungen nicht entsprechend sein sollte. Ohne Zweifel gab er damit auch den Nachfolgern seiner Apostel und Jünger die Weisung, an dem Platze, der ihnen von

der göttlichen Vorsehung durch die Vorgesetzten angewiesen wurde, auszuharren und ihn nur dann zu vertauschen, wenn der Wille Gottes unzweifelhaft einen Wechsel fordert oder doch anzuraten scheint. Apostolische Arbeiter müßten als weichlich erscheinen und würden ihrer Wirksamkeit bedeutend schaden, wenn sie über das Unbequeme ihres Aufenthaltes, über die rauhen Sitten der Ortsbewohner, über Wohnungs- und Nahrungsverhältnisse, über das geringe Einkommen..... sich in Klagen ergingen, namentlich wenn dies vor Laien, „transeundo de domo in domum", und mit liebllosen Aeußerungen gegen Vorgesetzte geschähe. P. Franz C. SS. R.

VI. **(Ein mehr als halbjähriges Verweilen eines Ordensmannes außerhalb des Klosters gegen die Vorschrift des can. 606, § 2.)** P. Benno ist Mitglied eines Klosters, dem zwar Pfarreien nicht inkorporiert sind, das aber seinen Ordensstatuten gemäß Aushilfe in der Seelsorge leistet. Von seinem Obern wurde er mehrere Jahre hindurch außerhalb des Klosters beschäftigt, bald hier, bald dort, z. B. als Aushilfspriester in irgend einer Pfarrei, in Schwesternhäusern oder in Spitälern. Zwar wurde P. Benno jedes Jahr zu den gemeinschaftlichen Exerzitien in das Kloster zurückgerufen, aber dann wieder hinausgesandt auf die alte Stelle oder auf eine neue. Er war aber der Meinung, daß er bei seiner Profeß nicht bloß die Pflicht übernommen habe, im Kloster mit anderen ein gemeinschaftliches Leben zu führen, sondern dies auch als ein Recht beanspruchen könne. In bescheidener Weise berief er sich auf can. 606, § 2, des Kodex. Erfolg hatte P. Benno nur insofern, als er nach jedem halben Jahr für kurze Zeit in das Kloster zurückgerufen wurde, dann aber wieder auf die alte Stelle zurückkehren oder eine neue Stelle antreten mußte. Es fragt sich: Was ist von der Ansicht des P. Benno, beziehungsweise von der Handlungsweise seines Obern rechtlich zu halten?

Würde es sich um eine dem Kloster inkorporierte Pfarre handeln, so könnte der superior sowohl den vicarius paroecialis als auch den cooperator vicarius solange extra monasterium zu bleiben zwingen, als es ihm gefällt. Anders, wenn es sich nicht um inkorporierte Pfarren handelt, wie im vorliegenden Falle. Wenn der Obere den Untergebenen nach sechs Monaten vom Aushilfsposten zurückruft, um ihn nach kurzer Pause gleich wieder für sechs Monate auf den Aushilfsposten zurückzusenden, so erfüllt er zwar den Buchstaben des Gesetzes, aber sicher nicht dessen Absicht. Dasselbe gilt von der Verwendung des P. Benno in Schwesternhäusern oder in Spitälern. Nach can. 606, § 2, bedarf der Obere zur Verwendung eines Untergebenen außerhalb des Klosters, wenn der Aufenthalt ein halbes Jahr übersteigt, der venia Sedis Apostolicae. P. Benno kann, wenn ihm die mißbräuchliche Praktizierung des can. 606, § 2, lästig fällt, bei den höheren Vorgesetzten Abstellung des abusus erbitten. Wie sehr den höchsten Gesetzgeber die Führung des gemeinschaftlichen Lebens der Religiosen am Herzen liegt, erhellt u. a. auch aus den Strafbestimmungen des can. 2389.

Mautern. Dr Jos. Höller C. Ss. R.

Inserate.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und Wien, I., Wollzeile 33.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das Alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl erbauender Texte. Ausgewählt, nach Allioli aus der Vulgata mit Berücksichtigung des hebräischen und griechischen Wortlautes übersetzt, mit Einführungen und Anmerkungen versehen von Dr S. Weber, Domkapitular u. wirkl. Geistl. Rat zu Freiburg i. Br. Taschen-Ausgabe. kl. 12° (XL u. 524 S.) Steif brosch. Mk. 3.40, geb. Mk. 4 60. Illustrierte Taschen-Ausgabe. Mit 20 Bildern nach Schnorr v. Carolsfeld. Steif brosch. Mk. 4.20, geb. Mk. 5.80 u. Mk. 6.20.
Wer für die Schule oder den Familientisch als Begleiter wo immer hin eine geeignete handliche Sammlung alttestamentlicher Texte wünscht, dem können wir diese empfehlen.

Biblische Bilder für die Kleinen, die noch nicht lesen können. 4. Aufl. quer 24° (50 S.) Kart. 80 Pf.
Die wichtigsten Begebenheiten des Alten und Neuen Testamentes werden durch wohlgelungene Bilder in anschaulichster Weise vorgeführt.

Blosius, L., O. S. B., Anleitung zum innerlichen Leben. Ein Spiegel für Mönche und alle, die nach der Vollkommenheit trachten. Aus dem Lateinischen des gottseligen Abtes übersetzt von K. Elfner O. S. B. (Aszetische Bibliothek.) 2., durchgesehene Aufl. 12° (XXIV und 116 S.) Mk. 2.—, geb. Mk. 3.50.
„. . . . . Wer diese Anleitung zum innerlichen Leben benutzt, sei er Mönch, Priester oder Laie, der wird auf sicherem und leichtem Wege zur Vollkommenheit gelangen."
(Büchermarkt, Krefeld 1898, Nr. 15.)

Dreiling, Dr R., O. F. M., Lazarett- u. Friedhofsbilder aus St. Quentin. Mit 16 Ansichten. 2., vermehrte Aufl. (5. bis 8. Tausend.) 12° (VIII u. 40 S.) Mk. 1.25.
Diese von herzlicher Priester- und Franziskanerliebe getragenen Ausführungen sind berufen, manche durch den Krieg heimgesuchte Seele zu trösten und aufzurichten.

Faulhaber, Erzbischof M. v., Zeitfragen u. Zeitaufgaben. Gesammelte Reden. Mit einem Bildnis des Verfassers. 4. u. 5. Aufl. 8° (VIII u. 400 S.) Mk. 9.50, geb. Mk. 11.50.
Inhaltsverzeichnis wird auf Wunsch kostenlos zugestellt.
„. . . . Das sind Worte eines Mannes, der mit Recht auf die kirchliche Hochwarte gestellt ist, um von dort aus ein Führer des katholischen Volkes zu sein . . . ."
(Katholische Kirchenzeitung, Salzburg 1914, Nr. 50.)

Fell, G., S. J., Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 2., vermehrte Aufl. 8° (VIII u. 232 S.) Mk. 4.60, kart. Mk. 5.60.
Wer gegenüber der freidenterischen und monistischen Jenseitsleugnung unsere Tage sich über die Kapitalfrage der persönlichen Unsterblichkeit, ihre Tragweite und Beweisbarkeit klar werden will, der greife zu diesem inhaltsreichen, wissenschaftlich gründlichen Buch.

Hessen, Dr. J., Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Dargestellt und gewürdigt. (Freiburger theol. Studien, 23.) gr. 8° (X u. 94 S.) Mk. 6.80.
An dieser erstmaligen systematischen Darstellung und kritischen Würdigung der religionsphilosophischen Hauptströmung der Gegenwart wird kein Theologe und auch kein philosophisch gebildeter und religiös interessierter Laie vorübergehen können.

Keller, Dr F., Sonnenkraft. Der Philipperbrief des heil. Paulus in Homilien für denkende Christen dargelegt. 2. u. 3., verbesserte Aufl. (Bücher für Seelenkultur.) 12 (VIII u. 128 S.) Kart. Mk. 3.60.
„. . . . Mit psychologischem Feingefühl, in plastischer Sprache weiß der Verfasser den Tiefgehalt der paulinischen Gedanken in gangbare Münze umzuprägen durch sinnvolle Anwendung auf das Gegenwartsleben. Eine fesselnde Lesung für jeden Gebildeten." (Unitas, Eutin 1910, Nr. 7.)

Krieg, Dr C., weil. Professor an der Univ. Freiburg i. Br., Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. 2., verbesserte Aufl. Herausgeg. von Dr F. X. Mutz. (Wissenschaft der Seelenleitung, I. Buch.) gr. 8° (XVIII u. 566 S.) Mk. 18.—, geb. Mk. 21.50.
Das Buch wurde als das beste auf diesem Gebiete anerkannt. Es hat bei der tief wissenschaftlichen Behandlung des Stoffes das große Verdienst, zum erstenmal die sozialen und karitat ven Aufgaben der Kirche und das vielgestaltige Vereinsleben ausführlich in den Kreis der Darstellung genommen zu haben.

Meschler, M., S. J., Aus dem katholischen Kirchenjahr. Betrachtungen über die kleineren Feste des Herrn, der Mutter Gottes und über die vorzüglichen Heiligen jedes Monats. 5. u. 6., verbesserte Aufl. 2 Bände. 8° (XIV u. 910 S.) Mk. 17.60, kart. Mk. 23.—.
„. . . . Eine ‚Legende', wie sie die Gegenwart braucht, Betrachtungen voll gedankentiefer Frömmigkeit und praktischer Lebenserfahrung." („Augsburger Postzeitung" 1913, Nr. 22.)

Unsere Liebe Frau. Ihr tugendliches Leben und seliges Sterben. Mit 19 Bildern von J. v. Schraudolph. 3. u. 4. Aufl. 8° (XII u. 184 S.) Mk. 5.—, kart. Mk. 6.20.
„. . . . Alles, was Geschichte und Legende, Poesie und Malerei zum Lob der Mutter des Heilands geschaffen, wandelt sich unter der frommen Betrachtung des Schreibers zu einem Preislied auf ihre Tugend."
(Katechet. Blätter, Kempten 1914, 9. Heft.)

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und Wien, I., Wollzeile 33.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Retzbach, Dr A., Heinrich Sautier. Ein Volksschriftsteller und Pionier der sozialen Arbeit 1747 bis 1810. Mit 8 Bildern. 8° (VIII u. 204 S.) Kart. Mk. 5.60.

Retzbachs neues Buch wirkt wie die Entdeckung eines bisher verborgenen, reichen Schaffens. Die Kämpfe mit der „Aufklärung" bringen ganz neues Material aus dieser hochinteressanten Zeit. Die soziale Wirksamkeit Sautiers erregt wegen ihrer modernen Auffassung das höchste Interesse.

Sailer, Bischof Joh. Mich., Christliche Briefe eines Ungenannten von den Jahren 1783 bis 1803. Neu herausgegeben von Dr F. Keller. (Bücher für Seelenkultur.) 12° (XIV u. 274 S.) Kart. Mk. 6.80.

Neben feinsinniger Beleuchtung der tiefsten ethischen und religiösen Zeitfragen eine klare, köstliche Apologie des Christentums gegenüber dem modernen Materialismus und Rationalismus.

Schilling, Dr O., Prof. a. d. Univ. zu Tübingen. **Das Völkerrecht nach Thomas v. Aquin.** (Das Völkerrecht, 7. Heft.) 8° (VIII u. 58 S.) Mk. 2.20.

Eine Vergleichung der modernen Völkerrechtslehre und jener des heil. Thomas v. Aquin läßt leicht erkennen, wo der Hauptfehler der ersteren zu suchen ist. Die Lehre des gefeierten mittelalterlichen Theologen ist daher von größtem Interesse für jeden Gebildeten.

Stolz, Alban, und Kordula Wohler (Kordula Peregrina). 5. u. 6. Aufl. (Alban Stolz: Fügung und Führung. Konvertitenbilder. Herausgeg. von Dr J. Mayer. 3. Teil.) 8° (X u. 516 S., 1 Titelbild.) Mk. 7.80, kart. Mk. 9.80.

Das Buch ist als „eine bis zum Schluß spannende, Geist und Herz gleich erhebende Lesung" bezeichnet worden.

Stolz, Alban, und die Schwestern Ringseis. Ein freundschaftlicher Federkrieg. Herausgegeben von A. Stockmann S. J. 4. u. 5. Aufl. Mit 4 Bildern. 8° (VIII u. 430 S.) Mk. 9.—, geb. Mk. 11.—.

„. . . Einer der merkwürdigsten und unterhaltendsten Briefwechsel, die je gedruckt worden sind." („Frankfurter Zeitung", 1. Morgenausgabe, 8. Okt. 1916.)

Zimmermann, O., S. J., Das Gottesbedürfnis. Als Gottesbeweis dargelegt. 2. u. 3., erweiterte Aufl. 8° (VIII u. 218 S.) Kart. Mk. 6.—.

Das Buch spricht aus, was nach so viel Unheil, nach so viel Verderbnis des Volkes durch Pflichtvergessenheit und Verbrechen viele wieder lebhaft empfinden. Wir bedürfen Gottes, um glücklich und um gut zu sein. Dieses Bedürfnis aber ist von solcher Art, daß es nicht täuschen kann. Wir bedürfen Gottes, also ist er.

Verlag Preßverein Linz a. d. Donau.

Wer herzlich lachen will

bestelle sich das eben erschienene Bändchen:

A lustigö Eicht.

Dialektgedichte von **Friedrich Pesendorfer.** 1. bis 3. Tausend. Mit Umschlagzeichnung von Prof. Kuna. Preis hübsch kart. K 4.50, mit Teuerungszuschlag K 6.—, Porto 30 h.
Die meisten Nummern eignen sich durch ihren köstlichen Humor zum Vortrag in Gesellschaften und Vereinen.

Zur Massenverbreitung.

Eben erschienen:

Auf zum Preß-Apostolat!

Flugschrift des o.-ö. Pressvereines von J. D. Preis im Buchhandel 1 K, durch die Post K 1.30. Wird an die Mitglieder des Pressvereines und Förderer der Presse gegen ein beliebiges Almosen gratis abgegeben. Die ausgezeichnete Flugschrift betont den furchtbaren Ernst unserer Lage und fordert in begeisterten Worten auf zur Unterstützung der katholischen Presse und des Pressvereines.

Notgeldsammlern

empfiehlt sich das künstlerisch ausgestattete Notgeld mit meist **christlichen Emblemen** des **kath. Preßvereines Linz.**

Etwas **ganz Apartes** für Sammler.

Erster Satz

2. Auflage, 4 Serien, 24 Stück Mk. 5.—, in Oesterreich K 10.—, eine Serie Mk. 1.25, in Oesterreich K 2.50.

Zweiter Satz

in Dreifarbendruck, 4 Serien, 40 Stück Mk. 7.—, in Oesterreich K 14.—, eine Serie Mk. 1.75, in Oesterreich K 3.50.

Dritter Satz

äußerst wertvoll, 4 Serien, 32 Stück Mk. 6.80, in Oesterreich K 13.60, eine Serie Mk. 1.70, in Oesterreich K 3.40.

Gegen Vorhersendung des Betrages und eines frankierten Retourkuverts an

Buchhandlung Preßverein Linz a. d. Donau.

Soeben sind erschienen:

Bergmann, P., Biblisches Leben aus dem Neuen Testament mit Seelenvorgängen, Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht. 8°

1. Teil: **Vom Täufer bis Nikodemus.** Mit einem Bild und fünf Kärtchen. (VIII u. 136 S.) Mk. 9.—; geb. Mk. 11.60.

2. Teil: **Von der Samariterin bis Matthäus Berufung.** Mit einem Textbild und zwei Kärtchen. (VIII u. 172 S.) Mk. 11.80; geb. Mk. 14.40.

Das Buch läßt jedes Geschehnis aus Jesu Leben in seinem Tatsachenverlauf genau bis zu Ende beobachten, enthüllt die Seelenvorgänge der beteiligten biblischen Personen so, daß sie der Leser miterlebt, hilft die Heilslehren Jesu erkennen, für die eigene Seele verwerten und leitet den Schüler an, den Aufbau und Zusammenhang des Erlösungswerkes herauszuarbeiten.

Janfen, J. L., C. SS. R., Der heil. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. 12° (XII u. 108 S.) Mk. 3.80; geb. Mk. 5.60.

Ein gelehrter Ordensmann schrieb nach genauer Durchsicht des Manuskriptes: „Die Schrift bietet sehr viel Schönes, das mit großem Fleiß zusammengetragen und mit heiliger Begeisterung verarbeitet ist. Ich glaube auch, daß das Werkchen manches Gute wirken wird."

Krotz, Bonaventura, O. Pr., Das ewige Licht. Predigten und Reden. Herausgegeben von Dr **A. Donders.** 8° (XII u. 420 S.) Mk. 19.60; geb. Mk. 23.—.

Möge ein heller Strahl dieses „ewigen Lichtes" in das Dunkel der Gegenwart leuchten und insbesondere zunächst in die Seelen unserer Prediger dringen, die aus diesem Buche reichlich schöpfen und höchsten Gewinn ziehen werden.

Die Preise erhöhen sich um die im Buchhandel üblichen Zuschläge.

Herder & Co., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau und Wien, I., Wollzeile 33.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

LEXIKON DER PÄDAGOGIK

Im Verein mit Fachmännern und unter besonderer Mitwirkung von Hofrat Prof. Dr Otto Willmann herausgegeben von

Ernst M. Roloff.

In den **„Pädag. Studien"** (Dresden-Blasewitz) 1918, I. Heft, schreibt Dr Hans Zimmer in Leipzig:

„. . . Mein Gesamturteil über das Werk kann ich zum Schluss dahin zusammenfassen, dass das Roloffsche Lexikon seinen gewaltigen Stoff auf knappstem Raume mit aller wünschenswerten Gründlichkeit behandelt; daß es bei allem unverrückbaren Festhalten an seinem katholischen Standpunkte auch für Protestanten eine ergiebige Fundgrube pädagogischen Wissens ist; daß es in jeder Beziehung auf der Höhe der Zeit steht; daß es sich **mit alledem als das beste aller pädagogischen Nachschlagewerke der Gegenwart in deutscher Sprache erweist, und daß es dank dem nationalen Standpunkte, auf dem es sich durchweg hält, auch noch für lange Zeit das pädagogische Lexikon der Zukunft bleiben wird."**

Fünf Bände in dauerhaftem Einband je Mk. 23.—

Ein Ergänzungsband erscheint 1920.

Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung.